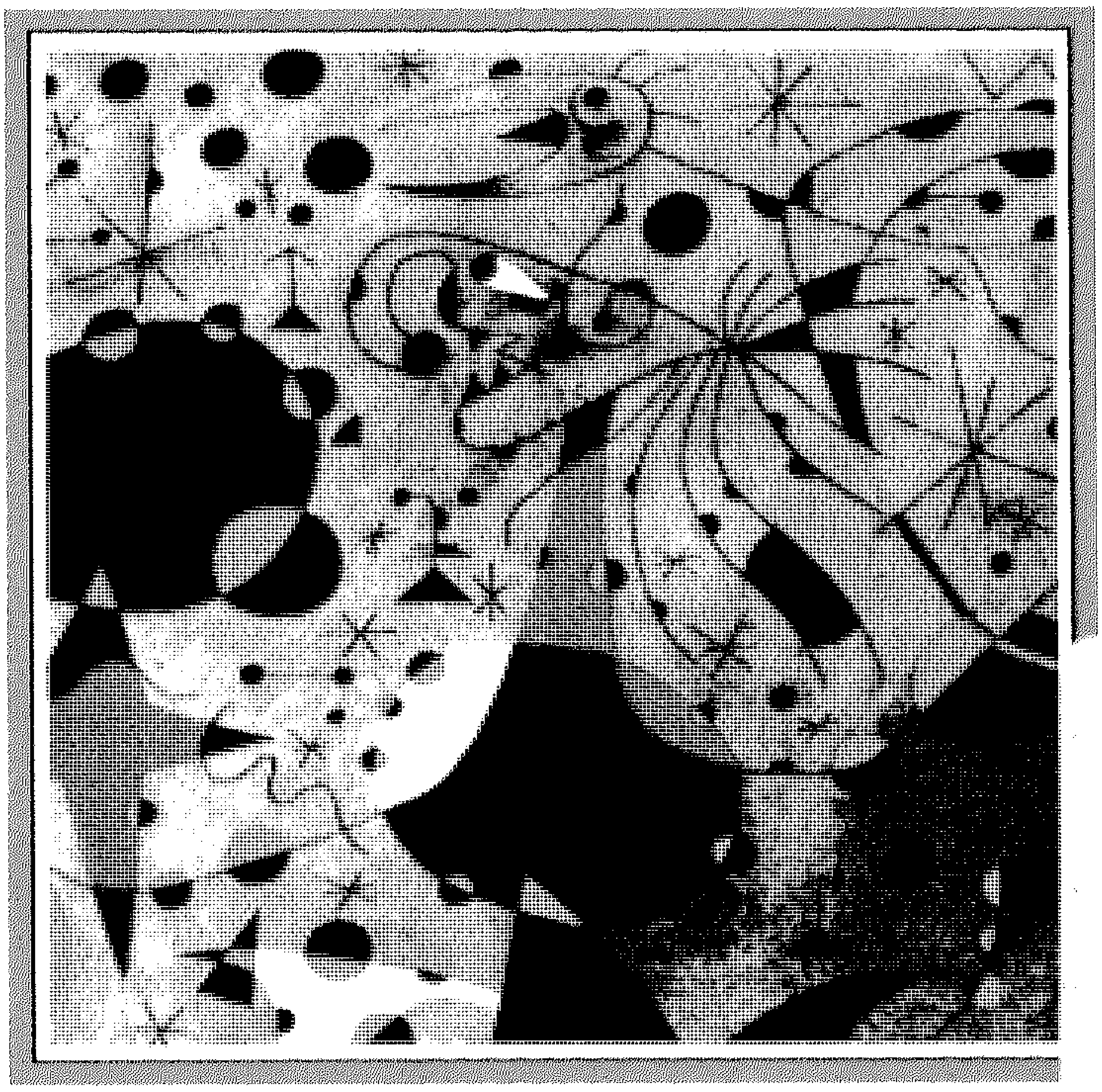
الدكتور علي زيعور

تفسيرات الحلم و فلسفات النبوّة



دار المناهل
للطباعة والنشر والتوزيع

Bibliotheca Alexandrina
0181492

تفسيرات الحلم
و
فلسفات النبوة

بسم الله الرحمن الرحيم

الدكتور علي زيعور

تفسيرات الحلم
و
فلسفات النبوّة

دار المناهل
للطباعة والنشر والتوزيع

جميع حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى
١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م

دار المناهل
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان

ص.ب. 2060 - 1105 (5645 - 14)
هاتف: 814716 (01) فاكس: 314220 (01)

لوحة الغلاف ميرو J. Miro'

مُقَصَّرات(1)

أدناه	=	ما سيلي.
أعلاه	=	ما سبَق، الفصل (أو السّطر أو القسم) السّابق.
تَرْ	=	ترجمة (نَقْل)؛ ت. ع = ترجمة عربية؛ ت. ف = ترجمة فرنسية.
ج	=	جزء
د.ت	=	دون [بلا] تاريخ.
را	=	راجِع؛ أُنظر؛ إلحَظ أو: لاحِظْ.
ص	=	صفحة.
صص	=	من صفحة كذا حتّى صفحة كذا.
ص ص	=	صفحة كذا ثم صفحة كذا.
ط	=	طبعة.
ف	=	فَصْل.
فَقـ	=	فقرة.
ق	=	القسم.
ك.ع	=	الكِتاب [المؤلَّف] عينه.
كا.ع	=	الكاتِب [المؤلِّف] عينه.
مج	=	مجلّد
م.ع	=	المرجَع [المصدر، الكتاب، المؤلَّف] عينه.
م.ع.ص	=	المرجَع عينه والصفحة عينها.

(1) الكلمة الموضوعة بين مزدوجَيْن صغيرَيْن تُشير إلى اسم كتاب؛ أو تكون كلمةً غير دقيقة، مترجرِجة، قلِقة، غير تاريخية، غير موفَّقة...

المحتوى

مُقَصَّرات 5

تقديم 15-7

قراءة إزائية 24-16

الباب الأول

مَرجَعيّاتُ عِلمِ الأحلام الثلاث

وحقباتُه التعاقبيةُ والمعرفيائية 25-102

مدخل: تنويرُ عِلمِ الأحلام الراهنِ للنظرياتِ التراثية والمعرفياتِ المعاصرة،
أو لدراسة التراثِ وتفكيكِ الراهن 34-27

الفصل الأوّل: قراءةٌ إزائية للحُلميات والرمزياتِ والتأويلانية. تثمير السيميائي
والتأويلي والتعبير المُصاحِب 61-35

القسم الأول: مفاهيم وأجهزة الانتاج 43-36

القسم الثاني: الاجتيافات والتكوّن والنضج ثم المراكَمة، التّترجُس ثم الاستهلاك
الذاتي 48-44

القسم الثالث: المجال والزارعون وحَقْبَنة تاريخية ومعرفيائية 57-58

أشْمولة .... 61-58 ؟

الفصل الثاني: مَرجعيات عِلمُ الحلم الثلاث: التاريخُ والمعيوشُ الجماعي الراهن
والدارُ العالمية للعِلم 102-63

القسم الأول: قراءة المرجَعيتَين، التاريخيةُ والمعيوشةُ الراهنة، في ضوء المرجعيةِ
الثالثةِ أو الدارِ العالمية للعِلم الراهن 72-64

القسم الثاني: المفسِّر البطل 81-73

القسم الثالث: وسائط التغيير المعهودة في مجرى الحلم ونفاده وعواقبه 82-88
القسم الرابع: أهداف تفسير الحلم ـ التكييفُ النفسي الاجتماعي وإشباعُ حاجاتٍ ثانوية 89-96
مُستصفى 97-102

الباب الثاني

الأنساق والطرائق 103-191

مَدخَل 105-108
الفصل الأول: نِماطة الحُلميات أو التوزيعُ إلى أنساقٍ متكاملة متواضِحة 109-146
القسم الأوّل: الحلمياتُ في النَّسَق المعرفي لأهل الحديث والفقه والعبارة: منهجيّتان: الطرائق العقلانيةُ والموجِّهات المحجوبة 110-118
القسم الثاني: أنماط الصياغة وتوزُّع المفسِّرين إلى بنى ومواقع 119-122
القسم الثالث: طرائق التفسير وتقسيم المنامات إلى فئات أو بنى وسلاّت ... 123-130
القسم الرابع: النابلسي ممثِّل أهل الحلميات في القرن الثامن عشر وحتى تلاويح تأجّج النهضة أو الاستئناف 131-136
القسم الخامس: تصنيف الأحلام وطرائق تفسيرها داخل النسق المعرفي الأخصّ أو الفلسفي 137-143
القسم السادس: العقلية الصوفية أو نمطها في التفسير والتغيير، نظرية المعرفةِ عند الخواصّ وخواصّ الخواصّ 144-145
أشمولة: تكامل الأنساق أو البنى فيما بين القطاعات المتفرِّقة 146
الفصل الثاني: طرائق تَدبّر النّصّ الحُلمي ـ منهجيةُ استكشافِ الرمزي والغوري والمُجِفّ والمأساوي واللامفصوح 147-191
تَبصِرة عامّة 148-152
القسم الأول: المناهجُ الموضوعيةُ النزعة [الموضوعانيةُ] 153-173
القسم الثاني: المناهجُ الذاتيةُ المَنحنى [الذاتانية] 174-180
القسم الثالث: مبادىء مشتركة بين التفسيرَيْن الموروث والراهن 181-187
أشمولة 188-191

الباب الثالث

القوام الحُلمي للنظريات الفلسفيةِ في النبوة والتواصليةِ والأخْرويات (النُعيمياتِ والجَحيميَاتَ) 193-352

مدخل عام: الحُلمي أو البنيةُ التحتيةُ للنّبويات 195-196

الفصل الأول: الحُلميات والنّبوياتُ في الأَيْسي والمعرفيّ والقيمي داخل الفلسفة الإسلامية الموسَّعة 197-256

مدخل: النبوي والحُلمي في صُلب الأَيْسيّات 198-204

1 ـ الكندي 205-211

2 ـ تأويلانية إخوان الصفا ورمازتُهم وحُلمياتُهم 212-224

3 ـ الفارابي 225-243

4 ـ الحُلميات أساسُ النبوة والمَعادِ عند ابن سينا 244-251

5 ـ مِسكويه وثّلته 252-256

الفصل الثاني: استمرارُ فلسفةِ الحُلم والنبوة داخل التجربةِ النرجسية والاستهلاكِ الذاتي وفي أَجنحة الفلسفةِ الإسلاميةِ 257-295

1 ـ مدخل مُمهِّد 258-259

2 ـ ثِلّةُ مسكويه ـ مدرسة بغداد الفلسفية ومذهبُها في النبوة والإنسان والأخرويات 260-261

3 ـ ابن حَزم ـ الحَرْفية أو التيار الرافض للتأويلي والرمزي والغَوري 262-264

4 ـ ف. الرازي والرازي 265-266

5 ـ ابن عربي ـ من الأحلام والظواهر شِبه الحُلم إلى النبويات والعِرفان. معرفة مُتلقّاة ومستمِرّة وذَوَبانية 267-268

6 ـ ابن باجه. العودةُ إلى التيّار اللامنطلِق من الحُلميات ومن ثم النبويات في دراسة العقل 269-270

7 ـ ابن طُفيل ـ مُكرِّس القطبِ الإشراقي في فلسفات المعرفة والنبوة والعقل . 279-276

8 ـ ابن رشد. تشييد النبوة على العملي والمشهوراتِ أو الناجحِ والنافع 277-281

9 ـ ابن خلدون وابن الأزرَق ـ تَدعيمٌ تاريخيّ عُمراني (حضاري) للنبويات الإلٰهيةِ ولتفسيراتِ الحُلم تبعاً لقوانين عِلم التعبير وعِلم التاريخ (المعبِّر والمؤرِّخ) .. 282-286

10 ـ الجناح الفارسي: مِن نصير الدين الطوسي إلى القرن العِشرين 287-290

11 ـ الجناح الثاني أو الفضاء العربي العثماني ـ خَزْعة: طاش كُبْري زاده 291
12 ـ الجناح الثالث أو الفكر الهندي الإسلامي 292-295
الفصل الثالث: تعدّديةُ الأنماطِ داخل النبوياتِ واللاوعي الثقافي وعِلم المِخيال 297-326
الفقرة الأولى: التنويعات والبدائل. الانتقادات الإصلاحية. القولان بموت النبوة واستمرارها 298-304
الفقرة الثانية: النبويات والحُلميات والصورةُ داخل الفضاء المثلّث: اليوناني، والإسلامي ثم اللاتيني 305-309
الفقرة الثالثة: النبويات داخل الفلسفة العربية الإسلامية في مرحَلتها الثانية أو الاجتهادية الحضارية 310-316
الفقرة الرابعة: المعنى المنفتح لدور النبوة وتمركزِها حول الخائلة في فلسفة الدين الراهنة 317-326
الفصل الرابع: الحُلم والمتضمَّن أو النفسي والرمزي في الأُخْرويات (المَعادِيّات) المقدَّسةِ ثم الشعبيةِ المتأخرة 327-352
القسم الأول: القراءة العيادية للمعتقدات الشعبية الميثية المُمَسْرَحة 328-345
القسم الثاني: تنويعاتٌ ومَنسوجاتٌ على جهازٍ واحدٍ هو المخيال 346-348
أشْمولة: خطاب التكييفانية الإسهامية المَرنة 349-352

تـقـديـم

1 ـ نواة هذا الكتاب مقدمة لم تُنشَر وضعتُها لِـ «معجم الرموز» الذي كنتُ أعلنتُ عن الرغبة بإعداده في سنة 1978، سَنَة صدورِ الجزءِ الأول ثم الثاني من مشروعنا عن التحليل النفسي الإناسي الألسني للذات العربية. ثم جاءت ندوةُ دراساتٍ في الفولكلور؛ وتلا ذلك موسم ثقافي خصّصتُ فيه نفسي لدراسة الأحلام والانجراحات السلوكية والغورية. حينذاك، كان محورُ نظري موضوعَيْن: مقارنة منظور تفسير الأحلام في التراث العربي (الشّفهي والمدوَّن) مع منظور التحليل النفسي الفرويدي؛ والثاني كان عن تلاقي أو ترابطِ تفسيرِ الأحلامِ مع التفكير الشعبي ضمن شتى أشكاله (الرمز الواحد موجودٌ في تجلّياته الكثيرة داخل قطاعات الفنّ الشعبي، أو في الشخصية والفكر). وبقي في محور تحليلي النفسي للظواهر الثقافية الشفهية فكرةٌ تقول بوحدة الروحيةِ (والنّسغ، والسِّنْخ) داخل القطاعات المتعدِّدة: الحُروفية، والتفسيرِ الحُلمي، والوشم، والرقصِ الشعبي، والمُختَلَقةِ كما الأُزْعومة الشعبية، والخرافة، وحكايةِ الجن، والكرامة، والمرموزاتِ والهوامات الجماعية؛ وهذا كله مع شتى ما إلى ذلك من محتويات اللاوعي الثقافي، والمتخيَّل العام، والذاكرة (المَرْمَزَة، المَخْيَلة) الجماعية، وبعض المقامات من الشخصية العربية التقليدية، والثقافة الشعبية المدوَّنة (الملاحم الشعبية، السِّيَر، ألف ليلة وليلة، إلخ) واللامدوَّنة (المَرويّـة، الشفهية، المعيوشة).

2 ـ ها أنذا اليوم ـ وقد تَأَجّل قاموس الرموز الذي قلتُ إنّه يَنفعُ المحلِّلَ النفسيَّ العربي، والمفتِّشَ في أغوار اللاوعي الثقافي كما الفردي عندنا ـ أُقدِّم مدخلَ ذلك القاموس؛ بَعد توسيعٍ هنا وتعديلاتٍ هناك. فما هو المرمى؟ وما هي مكانةُ هذا الكتاب أو العملِ الجديد داخل العمارة الكبرى لمشروعنا الذي وعدنا نفسنا بتنفيذه منذ السنة 1976؟ إنّ هذا العملَ الجديد يقصد إلى ترسيخ علم الرمز (الرمزياء، الرمزيات، الرِّمازة) العربي، وإلى إرصان طريقةٍ ما في التحليلنفس، وإلى استشكاف اللاوعي الجماعي، ومن ثم إلى المساعدة على تطوير الرعاية النفسية والطبّ النفسيّ والصحة العقلية في مجتمعاتنا[1]. إنّ

(1) نشير هنا إلى أنّ ذلك كله شَكّل مادة التدريس (المقرَّر، الرصيد) الذي قمتُ به حتى الـ 1998. فالحلميات، على سبيل الشاهد، ثُمِّرت في قطاعات كثيرة: فلسفة العقل، فلسفة =

القصد هو تعميق المعرفة بالشخصية والنَّحنُ، والتأرخة والفكر؛ وتسطيعُ النور على الظِّلّي والرمز والمخيال. فقراءةُ تفسيرنا التاريخي للأحلام تُظهِر الشخصية في تطورها، وثباتَ الكثير من رموزها؛ كما نقرأ «لُعْبتها» في التأويل الذي يتحتّم علينا اليوم أخذه كعِلم؛ ثم نقرأ تأثيرات القمع في تكوين اتجاهاتٍ تأويلية واحتفالاتٍ ومفاهيمَ ورموز. سنقرأ المتخيَّل واللاواضح، واللامكتوب أو اللامُفَكَّرَن، والمنسيّ وحتى اللامسمّى؛ ذلك لأنّ قطاع العقلانية والوضوح، قطاع الثقافة الرسمية والثقافة المدوَّنة، ليسا وحدهما الإنسان الذي هو هَمُّنا من حيث بنيتُه وتاريخيته أو تَوَتّراته وتواصليته. وبكلامٍ يوضح أكثر، إنّ معجم الرموز، من حيث وظيفته الأخرى هذه، أداةٌ لقراءة القصصِ الشعبية والكَليدِمْنات وشتّى القطاع الإناسيّ عندنا؛ وجهازٌ لقراءة (فهم، إعادة بناء، تحليل، اكتناه) النصّ الرّسمي، والأدب، والشعر، والتفسير، والبلاغة، وعلوم البيان، واللغة، والتعاملية، والتأرخة، والسِّيَر الذاتية (را: تحليلنا السيميائي لليَنْبغيات والشعائر والعلامات).

3 ـ مقاصد هذه الحلقة من «الموسَّعة» هي، في جانبٍ آخر أيضاً، الانتقال من المعهودية في التأويل وفي استكشاف الرمز وفي تفسير الحُلم (ومن ثم في تفسير القصة الشعبية، وما حولها كالمَرموزةِ والأُلغوزة والأسطورة، والخطابة أو علم البيان والبديع، والكرامة الصوفية...) إلى دراسةٍ نظامية منظَّمةٍ لتلك الميادين، بل ولطرائق الإنتاج أو لعادات المحاكمةِ أو للتفكير في تلك الميادين... وسيكون ممكِناً جداً، وكنتيجةٍ لتحليلِ الظواهر، الاستنتاجُ أو القولُ إنّ إعادة بناء القطاع الأعلى (القطاع المحرَّم والمحظَّر، بحسب مصطلح التحليل المحلّي للجهاز النفسي، ولمقامات الشخصية) هي أكثر من طموح. فَوَعْيَنة الرّمزي وما هو كامن محرِّك للمقدَّس، أو إخراج المتخيَّل واللاواعي والهاجع لوضعه أمام نور الوعي والعقل المُحاكِم المُقاضي، عمليةٌ لا بُدِّيَّةٌ وخطوةٌ حتمية في التوضيح والتفسير، في إعادة التعديل والضبط، في التكييف الإيجابي العقلاني مع خصائص المعاصَرة؛ وعمليةٌ ضروريةٌ أيضاً في مجال التعامل مع القيم، ومع المقدَّس والديني، أو التعبُّدي والغيبي والماورائي، أو الأيديولوجي والسياسي والمتضمَّن...

ففي إعادة بناء الأنا الأخلاقي، وفي رؤيتنا للقيم وتصارعها، وكما في إعادة ضبطِ الآدابية واليَنْبغيات أو التعاملية والواجبية، تتّضح إمكانيةٌ وشروطٌ لِوَعْيَنَةِ المقلِق والتجارب

= المعرفة، الأخلاق والنبويات أو الفلسفة الاجتماعية والسياسية، الأُنطولوجيا، فلسفة القِيمَ، فلسفة النفس، فلسفة الدين...

الصادمة، ولاستيعابِ المكبوت والمطرود واللامرغوب. هنا حقلُ التدقيقِ في الرؤية النقدية لما هو مباح وحرام، مشاع ومحظور، فردي وجَماعي، شيطاني (تدميري، تفكيكي) ومندوب إليه أو مُنادى به (ملائكي، بنّاء للحياة وتطوير الحضارة، تكييفاني للمجتمع والجماعة).

4 ـ ومن المقبول المعقول أن نكرّر هنا والآن أنّ لِعلم الأحلام قدرةً على الإسهام في إعادة الفهم، في التأويل والشرح، ليسَ فقط لما قلنا أعلاه إنّه مقنَّع مستور، أو ظِلّي ومهمَل، أو تواصلي وغير لفظي[1]؛ بل وكذلك أيضاً لِما هو نَصّ، وإدراكٌ معرفي، ونقدٌ مُحاكِم ومن ثم فلسفة عربية إسلامية بقطاعاتها من حكمةٍ عملية، وحكمةٍ عرفانية، ونظرٍ مجرَّد، وعلمِ كلام، وأصولِ فقه، وجَماليات وقيَميّات. كما أنّ الثورة داخل معرفتنا الراهنة بالأحلام مُسَطَّعةٌ لِما هو لسان عربي (را: الألسنية، علوم البلاغة، فلسفة التحليل اللغوي العربية)؛ وهوسٌ باللغة، وعلومِها، ووظائفِها، واضطراباتها النُّطقية والعقلية[2].

5 ـ أخَذْنا البعض من الرمز (والعلامة، كما سنرى الفرق بينهما) كتعبيرٍ بالصورة أو بالحسي عن فكرة، أو رغبةٍ، أو عاطفة. فالرمز في قسمٍ منه تعريفٌ بالملموس أو العينيّ لما هو مجرَّد. وتلك الطريقة، في التعبير عن مجرداتٍ وعوالِم غيبية ومعتقدات وماورائيات، تأخذ الاتجاه المعاكس في الأحلام: في الحُلم نَتقهقَر من المجرّد إلى الحسّي والصورة، وفي سيرورة الرّمز انطلاق من الحسّي والواقع إلى المجرّد والمتخيَّل والوهمي.

6 ـ قراءة الحُلميات في الذات العربية تُظهِر لنا أنّ الأسلاف ـ في استكشافهم للرمز أو للمفتاح في الحُلم ـ استعانوا باللسان العربي أو بفقه اللغة، وبالظاهرة الجنسية والظواهر الطبيعية، ودورات الشمس والقمر، وتعاقُبِ الليل والنهار، ومنازل النجوم، واحتفالات الخصوبة والانبعاث. لقد أوْلوا، للمثال، أهميةً كبرى للأرض كما للنبات والطبيعة الحية؛ فأخذوا الإنسان من حيثُ هو جزء من هذه الطبيعة... ولاحَظوا وجود رموزٍ خاصّة بهم، وأخرى تصبُّ في الذمة البشرية للإنسان. ولعلّه من البحوث العميقة السبّاقة اكتشاف العربي لأهمية وعالميةِ رموزٍ من مثل: الدائرة أو المركز، المُربَّع (الكعبة)[3]... ومن الرموز

(1) را: زيعور، اللاوعي الثقافي ولغة الجسد والتواصل غير اللفظي...، بيروت، دار الطليعة، 1991.

(2) سنرى، أدناه، كم أنّ علم الحلم إمكانٌ وطرائق لمعرفة طبيعةِ اللغةِ العربية التي ستبدو لغةً هي الأداة الأولى؛ والأقدر على تفسير الحلم، وكشفِ الرمز، وتدبّرِ النّص، وولوجِ اللاوعي أو قيعانِ الفكر والشخصيةِ والتواصلية، الفكرِ والنحنُ والصحةِ النفسية.

(3) المربَّع: يَختزل معتقداتٍ ورموزاً متعلّقةً بنشوء الكون، ومَركزِ الأرض، وبدايةِ التاريخ والسلوكاتِ المقدَّسة.

القديمة الأَرْخيّة، الشديدةِ السطوعِ عندنا، نلحظ: القمر[1]، الشمس، الحجارة المقدَّسة، المياه، المرأة والأرض والزراعة، الموت، الليل، الحية[2]. وهناك أنماط أرخيّة أخرى عديدة سُحِبَت عليها تطبيقات، وصُوَر، ونيصات، ونُسَخ متدرّجة البُعدِ واللونِ بالنسبة للنمطِ الأصلي الأساسي. . .[3].

7 ـ قَسّمنا مجال الرموز هنا إلى قطاعات هي: **قطاع الخصوبة** واستمرار الحياة والنوع (الجنس، الزواج، العائلة، الوالِدَيْنية. .)؛ **قطاع السلطة** (الدولة، الرئاسة، السياسة، العلائقية الاجتماعية والاقتصادية، المجتمع بإكراهاته ونُظُمه ومؤسّساته. . .)؛ **قطاع الأخلاق ومجال القِيَم**؛ **قطاع الجسدي والمعيشي**. . . وثمة أيضاً من الرموز: الليلية والنهارية، الصاعدة والنازلة، الأرضية والسماوية. . .

8 ـ لا مبالغة في التشديد على **قدرة الكلمة**؛ وعلى امتداد سلطتها؛ ثم عمقِ تأثيرها في العقل والسلوك واللاّوعي. كما يشدِّد عِلم الأحلام على **الوظيفة الرمزية للكلام**؛ وعلى قدرة الرمز في الحياة، والعلاج، أو في «النفس مع البدن». ولعلّ ما أعطاه العربي للغته، أو للتعبير اللغوي، يبدو لنا اليوم عطاءً جزيلاً وجَمّاً؛ لكنه يبدو أيضاً أنه عطاء ألحَقَ نقصاً بجوانب أخرى كان يجب أن تتعمّق في الثقافة، والفنّ، والتواصليةِ الاجتماعية، والتعبيراتِ غير اللفظية.

9 ـ إلى جانب الحُلميات، وبتضافرٍ وتَناصُح مع هذا العِلم، تَبرز، في هذا الكتاب، علوم أخرى عديدة؛ منها: علم الكرامات، الأولْيائية [عِلم الأولياء والأضرحة المقدَّسة والظواهر التقديسية للحزن والموت. . .]، التأويلانية [علم التأويل، فلسفة أو مبحث التأويل، التأويلية]، علم المألوفيات [المطبَّق، الشائع، العملي. . .]، الإناسة، نفسانية الصورة، الألسنية، الإدراك، عِلم السيرة الذاتية، علم تحليلِ النّصّ كما التعبير غير اللفظي، الرِّمازة، التواصلية، التأرخة. . . هذا، بغير إغفال الإشارةِ هنا إلى أنّ التحليل النفسي، والعلاجْنَفْس، أساس وغاية أي محرِّك معاً ومَرمى أو مَأرَب.

---

(1) تَرمزُ الأبنية المقدَّسة إلى القمرَ؛ أو هو الرامز لها.

(2) الحيّة تُمثِّل السلطان القويّ، أو السلطة. وسنرى أنّ الحية رمز العداوة؛ ورمزُ الحياة والتجدّد (الانبعاث)، كما الحيلة والحكمة. . .

(3) اكتشاف أو وَعْيَنة النّمطأصْل [= النّمط الأصلي، السِّنْخِيّ، الأَرْخي] منهج عملٍ في كل معجمٍ للرموز.

1 ـ تَـنَـبُّهنا إلى مزالق لاواعية، أو إلى تكوين صُوَرٍ وهوامات وتَمثّلاتٍ لاواعيةٍ تَمُرّ وتؤثّر حين الدراسة للمعهود وللمفاهيم المنقَّب عنها. وهكذا وَضَعنا أمام الوعي المُضيء المنوِّر، إلى حَدّ ما، إمكانية الوقوع في البارامْنيزيا. فقد نرى شخصاً للمرة الأولى، ولا نلبث أحياناً أن نقول له: سَبَقَ أن رأيتُك، أين؟ هنا إسقاط، أو توهّم، أو زعْم، أو تعميم لشَبَهٍ جزئي مع إغفالٍ للفروقات [قا: ظاهرة الإدراك (الحسي)؛ علم نفس الشهادة...]:

أ/ يعني هذا أننا رفضنا كلام القائلين بأننا سبقنا الغرب هنا؛ أو بأننا كِدْنا نقول، هناك، بتلك النظرية العِلمية المعاصِرة. فذاك كلام يعود إلى وَهْمٍ ناجم عن تَعَبٍ عصبيّ حيناً، أو هو إشكاليةُ شَبَهٍ بين ما نراه اليوم وما رأيناه سابقاً: إننا نُسقِط على الماضي ذلك الشَّبَهَ الباهتَ الملحوظَ راهناً، إننا نعمِّمُهُ انطلاقاً من الحاضر؛ كحال الطّفل أو الهُذائي في حذفه للمتغيِّر والمختلِف والمتنافِر داخل تَلفيقانيةٍ (ونزعةٍ اصطناعية، وأنامركَزيةٍ، وميثومانيةٍ) تُميّز نظرتهما للواقع والآخر والحقيقة.

ب/ ويُرفَض الكلام عن استمرارٍ حيّ، وليس عن ضرورة القولِ بالاستمرار اللامتعرِّج، للتفسير القديم والمواقف القديمة إنْ في ميدان الحُلميات والحقائق، أَم النّص والخطابِ وقواعد التفكير.

ت/ ونَستوعب، مشمِّرين متخطِّين، عاداتِ التفسير والمحاكَمةِ والإنتاج في الاتجاه الاختلالي الذي عجز عن رؤية قدرات الأسلاف، والباحثين المعاصرين في العالم الثالث، التي حَرَثت عميقاً في العلوم والفلسفة والتِّقانة. في الأجزاء الأولى من «موسَّعة التحليل النفسي الإناسي...» هذه، كان نافعاً أكثر مما هو صائب التنبّه إلى مشاعر العجز واللائقةِ والانمحاءِ كمحركٍ ووقودٍ للخطاب الذي كان يعطي الفكرَ في بعض الأمم الأوروبية أكثر مما يَستحق، ومِمّا له، وعلى حساب المحلّي أو الأمم الأخرى[1].

2 ـ بحسب الموقفِ المتّزنِ، حيثُ المنهج الطبيبي أو الفلسفي في تفسير الفكر وتطورِ الفنّ، ليس الإبداعُ الفكرِي خَلْقاً من عدم؛ إنّه إعادة صياغةٍ لعناصر قائمةٍ متوفّرة، وإعادةُ استخدامٍ بطريقةٍ خاصةٍ أو جديدة لمواد ومجالاتٍ مبذولة. فالفنّان، كما الحلم، لا يُنتج من لا شيء؛ إذ هو يُنتِج انتهاضاً من تاريخٍ وبيئة، من شروطٍ اجتماعية أو وضعٍ بشري أو بِنًى.

(1) الاهتمام بالطرائق يَتّضح في كل جزء من الأجزاء السابقة لِـ«الموسَّعة». فهنا منهج اتّبعَه الأسلاف؛ وقد سبَقَ أن أطلقنا عليه اسم: «عِلم المقدِّمات» (قا: ابن خلدون، المقدِّمة؛ التهانوي، الكشّاف...).

وكذلك الفكر العربي المعاصر، فهو يَطلب فلسفةً تكون وليدةَ فضاءٍ وداخل مواقف تؤوب إلى وضْع الذات العربية المعاصِرة؛ ويَطلب أيضاً جمالياتٍ أو فلسفةً في القيم تنتمي إلى شروط وأوضاع متحركةٍ في إطارٍ منفتح على المستقبل والمؤنسَن، وعلى التغيّر. على غرار الحال في عِلم الأحلام، لم تَبطل نظرية الأسلاف التأسيسية في الجماليات، ولا في النوع المتميز للنشاط الفني العربي الإسلامي؛ فتلك نظرية نُعمّقها اليوم، ونَستوعِبها باتجاه الامتصاص، والتعلّم منها، وتجاوزها. ونُغْني نشاطَنا الفنّي بدراسةٍ ونقدٍ استيعابي تَمثُّلي، وبهدف التحليل والتخطي أو الاستفادة من تجارب بشرية، للنشاطات الفنّية في الذمّة العالمية للفن المكوَّنة من روافد تأتي من إفريقيا وآسيا وبلاد الإنسان الأخرى... فالبُعد الكوكبي، للوعي الفنّيّ العربي، هو اليوم كالمفروض المرغوب، أو المرغوب المفروض؛ تحكمه الانفتاحات بين الأمم، والتواصل المَرِن بين الثقافات.

3 ـ ضلال هو، أو غير علميّ، الغَرَقُ في تقديس مفكِّر، أو نظرية، أو منهجٍ، أو القِمم... ولا نَقَع في الحَصْرانية (exclusivisme) التي تتبنّى اتجاهاً واحداً وحيداً؛ وتنفي غيره؛ أو تَنفي الذات المُحاكِمةَ وتمحو الشخصيةَ المستقِلّة. وبدون الوقوع في التوفيقانية والتلفيقانية، فإنّ المقصود هو الحذَر من أن نَنْلَدِغ من الجُحْر مرّتَيْن: كانت أوُلاهما حين وقع بعض الأسلاف في أسْر أرسطو أو أفلاطون؛ فكان أن خَسِروا الكثير قبل أن يعودوا إلى احترام الشخصية، والنّحنُ، ومن ثمّ إلى التنظيم الذاتي الخلاّق والحرّ.

4 ـ نَنطلِق من الشعبي والشفهي، التراثي والأكثري، الشعاب والوديان، التلافيف والتضاريس، الكثير والمختلِف؛ ومن الإنسان المغبون أي المنتمي للأكثرية، فنَصِف تجاربه في استشكاف الرمز، وفي الإدراك والتأويل والتخيّل، وفي تفسير الحُلم والماضي وقراءة النّصّ. فذلك الإنسان هو الذي وَضَع احتفالاتٍ في التأويل، والترميز، وتفسير المُعَمّى، والتخيّل؛ وهو الذي أثرى محتوى المخيالِ، واللاعقلِ، واللامفكَّرَن، والمعيوش. وما يزال إنساننا راهناً ذا معتقداتٍ تقيّده أو تُتعِبه في قسمٍ منها، وتُعزِّزه أو تَحميه لفظياً في قسم آخر منها. فبيننا وبين الطبيعة ما زالت تقوم طبقة كثيفة من الثقافة (سلوكاتٍ وأفكار) اللاعقليةِ والضدّ عقليةِ وغير العقلانية، أو التي تُزيِّف الواقع، وتُسبِّب في التوجه العُصابي والتكيّف الناقص، وتَقمع الطاقة والديناميات وحتى الكرامة وحقوق الجسد، وتؤسطِر الوعي واللفظة والبدايات.

5 ـ حذفتُ كثيراً من الهوامش، وخَفّفتُ من ثقل الإحالة أو اللجوء إلى كُتبٍ

(وحروفٍ) أجنبية[1]. وحذفتُ كثيراً من الأفكار التي اهتمّت بتحليل مفاهيم تعود إلى: علم التأويل، علم التفسير والتغبير، طرائق في استشكاف الرمز واللاوعي والشخصية والنَّحنُ. كما كنتُ أودُّ أن أُقدِّم عيِّناتٍ أكثر من الأحلام المُفَسَّرة؛ ومن تحليل التصاوير الشعبية الموازية للحُلم، أو المفسِّرة للحُلمي، ومن ثم التصاوير التي وَضَعها الواسطي، وفنّانونا الآخرون في التجربة الحضارية التأسيسية[2].

*

1 ـ ثم ماذا بَعْدُ؟ لم يَبْقَ أمامنا شيء يكون كثيراً، أو تفصيلاً، أو تكراراً. بَعْدَ ما سَبَقَ، وفي ذيل هذا التقديم، أودّ أن أُشير إلى أنّنا بواسطة الانطلاق هنا من النواة التراثية السَّخية ـ المتوفِّرة لنا في الحُلميات والرمازة والتأويل ـ نستطيع التمثُّل والتجاوز. وتِبعاً للمبدأ عينه، فقد يَسْهُل علينا تَمَثُّل المعطيات الأحدَث التي تقدّمها الآلة والعلوم المنتمية إلى «الذمة العالمية للإنسان»؛ كما يَسْهُل علينا من ثمَّ التّخطي والإبداع. ولعلّني لا أكون متسرّعاً حينما أقول إنّ فِعْلَنا الراهن، في مجال علوم الأحلام والرمز والتأويل، فِعلٌ استمراريّ ومتقطِّع: فهنا انقلابٌ وتراكمٌ؛ ولسنا نُدْخِلُ في ذاتنا علوماً نُـلصِقها إلصاقاً في ثقافتنا ومَعهوديّتنا. ففي تجربتنا النمطية الأصلية (الأولى، الينبوعية، المِنوالية...)، وفي الأزمنة التي سبقت التجربة الاجتهادية (النَّهضة، التّنوير، الحداثة، العَصْرانية...)، قدَّم العقل العربي، و«المخيال» العربي، رواسخ وقمماً في مجالات التأويل، والتأرخةِ، وتفسير الأحلام، والتفسير الرمزي، والبديع، والعِرفان... إنّ في الانشغال بتفسير الحُلم، وتفسير النص البياني، وتفسير النبوة وتغذية الهجرة إلى الله (التصوف، العِرفان)، همٌّ بارز دفَع بالإنسان العربي عميقاً وبقوة كي يُبدِع في هذه الحقول المتداخِلة والتي هي، في التجربة الراهنة، حقول تتوقّد بفلسفةٍ جديدةٍ في المعرفة، وبقواعد أو أجهزةٍ إنتاجيةٍ تثوّرت وثَوَّرت معرفتنا بالإنسان والعقل واللغة، بالحُلم واللاوعي والمَخْيَلة، بالأيقونة والعلامة والرمز...

---

(1) را: مقالنا حول: انجراحات الصحة النفسية لصاحب الثقافتَين؛ أيضاً: انجراحاتُ السلوكِ والفكر في الذات العربية، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1992.

(2) الصورة في الفنّ العربي الإسلامي (قا: الواسطي) تُخفي نظراً ماورائياً للوجود والمصير؛ وتتأسَّس على ميتافيزيقا أو تَنفتح على المطلق وتَرتبط به وثيقاً. نَفهم أو نُدرِك الصورة بقراءة جانبها المَخفي الظلّي (الغائر، اللامرئي، الثاوي، الهاجع)؛ وذلك على غرار قراءتنا للحُلمي، ولإدراك شيءٍ ما أو حالةٍ أو شخصيةٍ، أو حادثةٍ أو نَصّ. في الفنّيات العربيةِ الإسلامية، كما في الحُلميات، يكون الرمزي والتأويلي، أو المقنّع والمتخيَّل، أداة إنتاجٍ وإوالية أساسية.

2 ـ وأسمح لنفسي بكلمةٍ: هل في العربية بحثٌ يَسبق هذا البحث في المحتوى والمنهج وبخاصةٍ في الإحاطة وتقديمِ الموضوع متكاملاً؟ لا أسمح لنفسي بخداع أحد؛ ولعلّ القارىء الذي يعي جيداً النقائص التي أوردتُها سوف يَتقبّل أنّ هدفَ هذا الكتابِ هو تقديم الموضوع داخل وحدةٍ تَصل، بحسب المعنى الراهن لمفهوم الوَصْل التقطّعي، بين الماضي بالحاضر والمستقبل؛ ثم هو أيضاً تقديم الدعمِ إلى نظريةٍ عربيةٍ راهنةٍ في الشخصية والعُصاب والجهاز النفسي، وأخرى في تفسير الحُلم، وأخرى في التأويل. أمّا ما سيُقرأ عن علم الرّمز، فلعلّي لا أكون مُبالِغاً إنْ قدّمته هنا على أنّه مدخل، وطريق إلى بحوث اللاحقين كي يترسّخ ويُغيِّر في ثقافتنا المستقبلية وحول معرفتنا بالعقل واللاعقل(الرمز، المتخيَّل، إلخ).

3 ـ وماذا أخيراً؟ أخيراً، أعطي رأيـي في مكانة هذا الكتاب! إنّه لا يودّ أن يكون تأرخةً، أو قراءةً مألوفة؛ فهو أيضاً مساهمة في تطوير النظر الراهن في الحُلم والرمز والتأويل. وهو حَلَـقَةٌ تَربط التراثيَّ بالراهن في دنيا الحلميات: فهنا سوف يَظهر للباحث أنّ العطاء العربيَّ الحُلميَّ ليس كمّاً قد يُهمَل؛ بل هو تفكير نِظاميّ في مشكلة الحُلم من حيث هو شكل من أشكال الحياة النفسية والتخيّلية والوظائفية، وظاهرة بشرية، ولغة عالمية، وإدراك، ورواية، وتجربة، ونَصّ، ورسالة. . . وكتابنا، بَعْدُ أيضاً، إنْ لم يكن ذا نظريةٍ جديدةٍ في الحلميات فهو ذو شخصية؛ وله نظرةٌ مستقِلّة ليست توفيقيةً تكديسية، ولا هي متمسّكة بقطار نظريةِ هذا أو ذاك من المشهورين. وفي جميعِ الأحوال، فأنا لا أعرف في العربية كتاباً درس موضوعاتِنا هنا بشكلٍ أشمل، أو أكثر تَعقّباً ومنطقية؛ لقد تَغذّى العمل وطرائقه بنظرةٍ تاريخية وكُلّية ونقديةٍ استيعابيةٍ للحضارة العربية الإسلامية. وفي مطلق الأحوال، لقد حاولنا بلوغَ ذلك الهدف، أو ذلك المنظور الشّـمّال؛ لكنّ حظوظنا من النجاح ربّما لم تكن كافية. وَلْيُتابعْ المختصّون؛ ولعلّ معجَماً للرموز سيكون شديد الانتفاع من عملنا هذا، ومن كُتُبنا اللاحقةِ المتواضِحةِ والمتغاذيةِ معه.

4 ـ أين نحن اليوم من نظريةٍ عربيةٍ في علم الأحلام (وفي علوم: المختلَقات، والسيرة الذاتيـة، والتأرخة، والأساطير، والنَّصّ، والأُخيولة، والرمز، وما حول ذلك)؟ والسؤال النقديّ هو: ماذا بقي من التحليل القديم للحُلم، وما هي علاقة الحُلميات العربية بالواقع الراهن لهذا العِلم في العالم أو في الذّمة البشرية للعِلم؟ لعلّ كتابنا هذا سيكوّن رداً، أو محـاولـةَ إجابةٍ. وفي معظـمِ الأحـوال، تشكّـل الخـائلـة، القـوةُ المـولِّـدة لـلأخيـولات والخِيلات، موضوعنا الرئيسي. فهي واسعة ومرنة، تخليقية وخلاّقة؛ وشديدة الإنتاج والتحريك في عوالِم الأدب والعواطف، وفي الحدْسيات والوجدانياتِ والشِّعْر، والأسطورةِ

والايمان، والأيديولوجيا والصورة. . . لقد تناولناها كمتداخلةٍ متضافرة، وليس كمتناقِضةٍ أو متنافيةٍ، مع العاقلة. فليس العقلاني، أو العِلمي، هو البُعد الوحيد في الإنسان والتاريخ، أو البُعدُ الذي لا يحتاج للخائلة كمكوِّنةٍ وطاقةٍ من مكوِّنات المجتمع والفكر.

5 ـ أخيراً، لا أشكّ في أنّ اهتمامنا هنا بالنظريات في النبوة «واقع في محلّه». فالأجدى، والمتّفِق مع مناهج الدراسة التحليلنُفسيةِ أو العيادية والإناسية والسيميائية، هو تحليل المواقف الكلّية المنظّمة، سواء أكانت قادحةً أو اعتناقيةً مؤمِنة، حيال أفاهيم النبوة (الوحي، كلام الله، إنسان متميّز، المعجزة، المبدأ والمعاد. . .). لم نؤيّد الموقف المعانِد (العِنادي، الصِّفْراني أو العَدَماني)؛ ولم نحارِب أو نَرفض الموقِفَ العِنْدي (المتحيِّز، المؤيِّد، الوثوقي والواثِق. . .). ذلك أنّ الدراسة البَحْثِية تسعى لأن تَنتقِد وتَستوعِب الثنائيات البَتّارة بفعل أنّها ثنائيات خطّية، مستقيمة، تبسيطية، تسطيحية، غير مستنفِدة وأيديولوجية. . . يضاف إلى ذلك أنّ الفلسفة العربية الراهنة قد لا تأخذ لها موضوعاً يتأسَّس على بَتْر الإنسان، أو تقليصِ وحُدته إلى بُعدٍ ميكانيكي، واحدٍ، مُهيمِن، شديدِ المركزية، ومستبعِدٍ أو مُـقْصٍ. . . فليست ثنائيةُ العقلِ الأُفهومي (المَقالي، المجرَّد، البرهاني. . .) والعقلِ الديني (اللاهوتي، الدوغمائي، المتصلِّد) قادرةً على أن تؤسِّس فلسفةً شمولانيةً وواقعانية، عقلانيّة وتَعدّدية مَرنة. إنّنا نَنتصِر بالعقل العِلمي، ونتأيّد أو ننتطوّر ونرتفع بالعقل الفلسفي؛ لكنّ تلك التكييفانية اللابُدِّيّـة تَستلزم إعادة مَعْنَيَةٍ للعِلم والفلسفة، للإنسان، وللعقل نفسه من حيث خريطته وقواه، وظائفه وموقعه.

قراءة إزائية

1 ـ يُقدِّم عِلم الأحلام نفعاً للمهتم بالطبّ العقلي، والصحة النفسية العقلية؛ وللباحثِ في ميدان التحليل النفسي، وعلم الرموز، والتأويلانية. ثم إنّه يُطِلّ على العِلمِ الراغبِ بكشف اللامتمايز والأصطوري، اللاواعي واللاعقلي، المدفونِ المحجوبِ والمتخيَّل، المزيَّفِ والمعتِم؛ في الشخصية والنَّحنُ كما في التأْرخة والادراكِ، أو في العقل واللّغة. وهكذا فإنّ طلبة الدراسات العليا، في علم النفس والتاريخ والفلسفة، كما في اللسانية والبلاغيةِ والسيميائية، مَعنيّون جداً بموضوعنا هذا. بَيْدَ أنّ المقصود الأخير والمشترَك ربما يكون ترسيخ التفكير التجريبي، أو السلوكِ العقلاني ومن ثم التفسير الوضعي للظواهر تبعاً للمناهج، وبحسب القوانين والسببية؛ هذا، مع لا بُدّية التحركِ بالرؤية الشمّالة للإنسان في أبعاده المتكاملة، وضمن شروطه الواقعية والنفسية والرمزية، وعَبْر انفتاحه على المحتمَل والمبتغى كما الآتي والاستراتيجي.

2 ـ القراءة العيادية، التي تُشغَّل في عِلم الأحلام، تُطبَّق أيضاً على الكرامة الصوفية، والأسطورة[1]؛ وطبّقناها على اللوحة الإسلامية كما قدَّمها لنا، على سبيل العيّنة، الواسطي[2]. المُرادُ هو أنّ قواعد مشتركة في إنتاج المعرفة (مناهج، قوالب، أنظمة معرفية) نجدها هي هي في أُسس تلك المجالات المذكورة (الأوليائية، الكرامة الصوفية، التفسير الشعبي للحلم، الحكاية الشعبية. . .)؛ كما نَلحظ تشابهاً في المضامين المعرفية لسائر تلك القطاعات. وفي المُجمَل، أو من باب التوسّع والتمدّد، لقد أحدثَتْ معرفتنا بإواليات عمل الحُلم ثورةً في عالَم تحليلِ النّصّ ونقدِ المعنى، أو في عالَم التفسير والتأويل، ومن ثمّ في عالَمَيّ التعبير والتبلّغ (الفَهم والأداء، الإرسال والالتقاط، اللغة والفكر)، وفي الإدراك، وسيكولوجيا الشهادة، وقراءة التاريخ، وفهم الموضوعي والذاتي، اللاعقلي والتواصلي. . .

---

(1) را: زيعور، الكرامة الصوفية والأسطورة والحُلم، بيروت، دار الأندلس، ط 2، 1983.

(2) عن الصورة في الفَنّ الإسلامي، را: زيعور، قطاع الفلسفة الراهن في الذات العربية، صص 637-670. وما نقوله في اللوحة ينطبق أيضاً على «البلاطة» الخزفية الإسلامية، والتصاوير الشعبية.

3 ـ كيف يكون ذلك؟ هذا، لأنّ الحُلم لغة؛ وهو رسالة؛ كما هو نسق من الإشارات والعلامات والأيقونات، من الألفاظِ والحركات والصُّوَر. ثم إنه أساسي في حياتنا، ولاصق بل ضروري في وجودنا، وكاشف، وذو وظائف تكييفية وتطهيرية. . . إنّه لا ينفصل عن الصحة العقلية للإنسان إلاّ بمقدار ما يكون الليل انقطاعاً واستمراراً للنهار، والواقع أو اليقظةِ للنوم، والعقلاني للرمزي والمتخيَّل واللاعقل. الحلم عملٌ لغوي إبّان النوم، وككلّ عملٍ لُغَويّ أو لَغْوي [لَغْواني] لا يخلو من الفكر؛ فليس وجودٌ لفكرٍ محضٍ، ولا للغةٍ محضةٍ خاليةٍ من الفكر. في كل فكرٍ صُوَرٌ، وظلال، ولا وعيٌ وألفاظ. . .

4 ـ دور مفسّر الحلم متشعّب؛ فهو يتغاذى مع علومٍ عديدة، ويصبو لتفسير المغلَق في الوجود والإنسانِ. مفسّر الحلم فقيه وأخلاقي، متعمّق باللغة وعلوم البلاغة؛ يحيط بعلوم عديدة، ويؤمِن بتعدّد المعاني للنّصّ الواحد؛ فيفتّش عن المدلولِ المجازي أو المستور، وعن المتخيَّل والكامن، عن المعنى التابع أو الثانوي والمُجِفّ. . . ويُدهِش هنا أنّ المفسِّر اختصاصي في التأويليات، وفي ميدان الرمز، ونقدِ النص، والتفسير اللغوي والديني. ويؤدّي ذلك المنتِج دوره متأسِّساً، بوضوحٍ أو على نحوٍ غير متمايز، على أنّ الإنسان كائن غامض يُخفي ويُبدي، ضعيف وقويّ؛ وعلى أنّ اللغة أبرز مميِّزٍ للإنسان، وحمّالةُ الرموز، وقِوامُ الفكر والخيال، وأداةُ المعرفة وإدراكِ الواقع، وآلة التفسيرِ والخَلْقِ والتغيير، وعامِلٌ مُحتِّم أو شبه حاسم.

أ/ كان مفسِّرو الحلم، كظاهرة الحُلم نفسها، أول وأكبر من حَدَس وحَيَّن وشَغَّل تكافؤ المعنى في اللغة والإدراكِ والشخصية. فهُم قد أعطوا للكلمة (أو الظاهرةِ) الواحدةِ معنيَيْن متناقِضَيْن (الحية عدو وتَجدّد، موت وحياة)؛ وأعطوا للإنسان الواحد عينه وجهاً مقبولاً وآخر شريراً (مُغْلَقاً، محتالاً، أو مظلوماً، مأساوياً ومتألماً). . . وفي كلّ ذلك، وخلال رحلته بحثاً عن المعنى والحقيقة، يَظهر المفسِّر محلِّلاً للشخصية والنّصّ بغير انفصالٍ عن الشروط والمعيوش، عن التجارب والمرغوبات، عن حقل الحالم وذاكرته ومحتمَلاته.

ب/ إنّ تفسير الحُلم، عند الأقدمين كما الحال في الفكر المعاصِر، إوالية أو جهاز (طريقة، آلة إنتاج) قوامها التحرك تبعاً لرؤيةٍ لا تُبرِّىء الإنسان. فالمفسِّر يغوص في نصّ الحلم، وأقوالِ الحالم، باحثاً في المناطق المُظلِمة، أو في القاع المحجوب. وبذلك فلا ثقة هنا بالقول العلني، وبالبادي والواضح من الألفاظ؛ ولا ثقة هنا أيضاً بقولِ الحالم إنّه بريء طاهر مقتدٍ بالمُثُل والقيم، مطيعٌ لقوانين المجتمع والدين والعائلة. على الضِّدّ، يؤخَذ الحُلم، كما سنرى، بمثابة شاشةٍ يَقرأ عليها المفسِّر مطموراتِ الحالم، وأمنياته أو

طموحاته، ورغباته الشريرة المَخفيّة والمحرَّمة، وغرائزه، وحتى طرائقه في مجابهة المشكلات والوقائع. هناك، بَعدُ أيضاً، خصائص للإنسان يَكشفها الحلم أو منهج عمل المفسِّر؛ أهمّها أننا لا نستطيع الانفلاتَ الكامل من «القطاع» المتوحِّش أو المعادي للقيم والقوانين. فإرادتنا ليست مطلقة؛ والطهارةُ ليست كاملة. واللاإرادي فينا كثير؛ وكذلك هو أيضاً حال اللاعقلي، والضِّدِّجْتِماعي، والحيواني، والمتحدِّر إلينا من الإنسان الأوّل، والمنفلِت من القيود والفضيلة. ثم إنّ الهَشّ والضّعيف والمؤلِم أو المقلِق، خصائص أخرى هي كلُّها محرّكة للشخصية، أو مكوِّنة لنا ومُرافِقة، إنْ في اليقظة أمْ في النوم.

ث/ لكأنّ المفسِّر للحلم صاحب رؤيةٍ في الإنسان، ومنظِّر، وباحث ينتفع من ميادين عديدة يقيم بينها المؤالفة والتغاذي والتضافر... لكأنّه باحث يجعل من التأويليات ميدانَ النظر في الوجود والتعبير؛ ومن الرمزيات طريقةً لكشف دهاليز الحقيقةِ، وصياغةِ المعنى، وتشخيص توتّرات النّص الحلمي والحالم والحقل.

5 ـ تنكشف تلك الوظيفة للمفسِّر، التي قلنا إنّها رؤيةٌ إلى الإنسان والفكر أو إلى الوعي واللغة، من خلال قراءتنا للمنهجية التي يتّبعها في عملية كشفِه عن الرمز والمُضمَر أي في صياغته للحقيقة وإشهاره للمعنى. فالرمز والحقيقة، في ذلك الميدان، غير ظاهِرَيْن. والمفسِّر هو الذي يتأوّل لإظهار الرامز، والمرموز إليه، والرسالة؛ أي لإظهار الحقيقةِ الحقيقيةِ التي يغطّيها الحلم أو يقنّعها ويُهيل عليها ما يشبه الهذيان، وما هو لا عقل، ومضادّ للعقل والقيم. من أجل ذلك يَرحل المفسِّر في بحار الأساطير والخرافات، وفي داخل الأزعومات الشعبية والترهّات والكَليدمنات؛ كما أنّه ينقِّب داخل النكتة والألغوزة، داخل الشِّعر (أو الأدب) الشعبيّ الشفهيّ والمكتوب، داخل اللغات التي لم تَبلغ حدّاً عالياً من التطور أو التي هي «حِسّية» و«بَدَئية»، داخل الكلام الدارج، والمأثوراتِ والأمثال، وديناميات العائلة والزواج والخصوبة... وهنا لا ننسى أيضاً ضرورة التنقيب داخل المعتقدات الدينية، ولا سيما الشعبي منها؛ هذا، وبغير أن نُغفِل أيضاً الثقافة الفصيحة [الرسمية، المتعالِمَة، المُثقَّفة، المُعلِّمة، النخبوية] ومشكلات المجتمعِ السياسيةَ والاقتصاديةَ ومشاريعَه.

6 ـ ولمرّةٍ أخرى، إنّ اللغة في عِلم الأحلام، بسبب ارتباطها بالرمز والتأويل، بالنّص والرسالة، بالمعنيَيْن المطمور والصريح، أساسية ومحور. إنّها قائد ومؤسِّس للإنسان؛ ومميِّز للعالَم البشري، وللكينوني. سيَظهَر في هذا الكتاب أنّنا كِدنا نغرق ـ على غِرار الأسلاف ـ في عالَم اللّغة، أو في سِجن التعبير باللفظةِ والرموز وكلامٍ ما بَعدَ الكلام. لكأنّنا

جعلنا التفكيرَ عملياتٍ لغويةً واضحةً وغير واضحة؛ ولكأنّ اللغة تبدو ـ والحالُ هذا ـ المكوِّن الحاسم أو العامل الأحادي في الفكر والتواصلية والاجتماعيّ، في تكوين الحلم ووظيفته، كما تفسيره وتوظيفه.

7 ـ إنّ الوقائع، وليس اللغة أو المدوَّنات، هي المنطلَق ثم المحرِّك، كما المنصّة ثم الجهاز، لصياغة المستقبلانية العربية، ولصقلٍ فكرنا الاستراتيجي أي حيث بناءُ فلسفةٍ ذات رؤيةٍ شموليةٍ للتكييفانية والتغييرانية اللّتَين تحقّقان رفاهَ الأكثريةِ، والاعتبارَ الذاتي للذات، في دنيا الدار العالمية للحضارة والعلومِ والقوة.

8 ـ لكن ما هو ذلك الواقعي الذي هو الأساس الصُّلب، والمكوِّن، وحيث تَـتَمظهَر العقلانية؟ إنه لا ينفصل عن الرمزي والاعتباري، عن المتخيَّل والنفسي. فالإنسان وحدة. والرمزي واقعي أيضاً: له تأثير واقعي، وأَيْسِيَّته، وحقائقه، وظاهراته المرتبطة ببقية الظواهر الاجتماعية. غير أنّ العقلاني (والتجريبي، والحقيقي الذي يقترب من الشكل المعطى له في الرياضيات) هَمّ هو أولٌ؛ ويأتي قبل الحدس. فالحدْسُ غير محذوف؛ لكنّه مخضَّع. وما هو مخيال أساسي، وهو بُعد مكوِّن بارز؛ لكنه ليس وحيداً ولا هو كافٍ.

9 ـ نافع وصائب هو أنّنا نعتمِد التقسيمَ العربي الإسلامي للفعل (حلال، حرام، محظور، واجب، مندوب...)؛ لكن ذلك التقسيم مُدَخْلَن، مطبَّق على الشخصية. وبذلك فمقامات الشخصية البشرية هي: مقام الواجب، والمحرَّم، والمباح؛ يعني هذا أنّها صراعية، أُفُقية، وأشَد مرونةً من التقسيم التحليلنَفسي الكلاسيكي (الفرويدي) إلى: الهذا، والأنا، والأنا الأعلى.

10 ـ فصول هذه الدراسة للحلم، ومن ثَمّ للرمز والتأويل في الفكر والنَّص والسلوك، موزَّعة تبعاً لخطّة عمل. نبدأ من المعيوش والشفهي والشعبي؛ وننطلق من المعهود والمطبَّق، اللاواعي والمتحكِّم. فنحن معنيّون جداً بالتحرك على منصّةٍ اسمها أو أساسها الإنسان الدهمائي (المغبون، ابن الأكثرية، إلخ)، وبتغطية ما هو نافذٌ جارٍ في طرائق توفير الصحة العقلية أو التوازن النفسي. والمراد هو، كما سنرى، تعيينُ قيمةِ المدرسةِ العربية الإسلاميةِ، التأسيسية، في خصوصياتها ومراحلها؛ وبخاصةٍ في حدودوها، ونجاحها المتمثّل بالاقتراب من تفسير الحلم طبقاً لقوانين وضعيةٍ عامةٍ، أو تطبيقاً للسببية حيث التنقيب النظامي عن العلة لكل معلول.

11 ـ أخيراً، من أجل التنظير في الواقع والحقائق والقيم، ضروريٌّ هو لنا أنْ نفهمَ ثم

نوظّف عمَل الحلم ووظيفته؛ وضروريٌّ أيضاً توظيف الحلميات [عِلم الأحلام] من أجل صياغة طرائقنا الراهنة في التأويل وكشف الرمزي واللامعقول واللامفصوح. فالمقصود الأخير هو إزاحة الأسطوري، وترسيخ العقلاني والسببي، وَوَعْيَنَة المنجرِح والمَرَضي في ميدان الصحة النفسيّة، وغرسُ خَصائصِ العقلية المعاصِرة المنتِجةِ للعلم والإعلام والتنوير. فقط الإنسان «الملائكي» لا يَحلم في يقظته، ولا يُبصِر في نومه. لماذا؟ لأنّ الإنسان، المنغمِس في حقلٍ واحتمالٍ، يَحتاج للحلم كي يَتطهّر من الجنوني واللاعقلي، من الضعف والألم، من الرغبة المتحركة بمتناقضات المجتمع والقيم، من الرغبة والنقص والانجراح، من الأماني بالتّعملُق وبالإرادة المطلقة. . . في المنامات تَظهَر الأماني بالخلود والتجدد، أو بحسَد الألوهية والنبوة، وباجتياف قدرات المطلَق، وبتمثّل واستبدانِ خصال الرئيس الكامل للمدينة الفاضلة. . . فقط الأحلام تَجعل منّا نظيراً للصوفي في مدينة الأولياء، وللبطل بحسب ما تُصوّره لنا السيرة الشعبية، والخالد في الجنّة. فالحُلم هو الإنسان؛ والإنسان يكون اثنَيْن، كما الحلم: **يحلّق ويَرسُف**؛ وهو بطلٌ وجبان، سماءٌ وتراب، نجاسة وقداسة، سعيدٌ ومنجرِح، بَخْس ونفيس، عقل ولا عقل أو ضِدّ عقل.

*

1 ـ سنرى أننا نهتمّ، في هذا الكتاب، بالإحالة إلى أجزاءٍ من سلسلة التحليل النفسي الإناسي الألسني للذات العربية. ليس في هذا نرجسيةٌ ولا أنانية، أو استدعاء للاهتمام واستدرار محبة القارىء [المتلقّي، المرسَل إليه، المُبلَّغ]. لماذا إذَن هذا الإرجاع، أو الإشارة إلى عملٍ سابق؟ ذلك لأنّ الرمز والسيمياءَ والتأويل، ولا سيّما الحُلم كخطابٍ ذي مضمونَيْن أو متعدّد المدلولات والمستويات والتأويلات، موضوعات دَرستُها في كتبي السابقة ـ من ذلك: **الكرامة الصوفية والحلم والأسطورة**، في **العقلية الصوفية ونفسانية التصوف**. وأُشير أيضاً إلى دراسة قطاعاتٍ إناسية، أهمها القصصُ الشعبية، ظَهرت كلُّها في «**صياغاتٍ شعبية. . .**».

2 ـ سبق أن نشرتُ ـ في مجلاتٍ ومنذ مدة ـ بعض «النظرات» القريبة من بعض ما في هذا الكتاب، كالفصول الثلاثة الأولى[1]؛ يُعاد هنا توظيفها، لكن داخل بنية. وهذا ما جَعلها تَتخذ معنًى جديداً مع إعادة صياغة؛ بل إعادة تعضية، وإعادة بَنْيَنة. لقد أُعيد

(1) أشرتُ أيضاً (أعلاه، التقديم) أنّ هذه المادة كانت قسماً أساسياً من مقرّرات تدريسية في قسم الماجستير. أيضاً، را: زيعور، في: مجلة دراسات عربية، العدد 9، 1985، صص 4-25؛ العدد 6، 1986، صص 65-86.

ضبطُها داخل المجمَل العام. في كلامٍ مختلِف، لم أُعِدْ هنا تفسير الأحلام التي سبق أن ظهرَت في الأجزاء السابقة. اكتفيتُ بالإلماح إليها، مع الإحالة إلى المكان الذي ظهرت فيه. من تلك الأحلام: حلم مضاجعة الأم؛ حلم تحقيق الرغبة ـ المحرَّمة اللاواعية ـ بالأخت، والأقرباء المحرَّمين؛ حلم المرأة الذي كشف العجزَ الجنسي لزوجها، حلم الأرملة الخائفة من زواجٍ جديد. . .

3 ـ القارىء مدعو لأن يحلِّل ليس فقط أحلامه بعد الانتهاء من قراءة فصلٍ أو أكثر من هذا الكتاب؛ فالدعوة موجَّهة للاشتراك في البحث عن المعنى الكامن (المادي أو الروحي) لبعض الأحلام المقدَّمة هنا محلَّلة مفسَّرة. سنرى أنَّ التحليل هو إعادة الحلم إلى عناصره؛ ثم تضخيمها تبعاً للطرائق التي ستُقرأ في الفصول الأولى من هذا الكتاب. هذه الدعوة إلى أن يكون القارىء فعّالاً منتِجاً طريقةٌ اتّبعتها منذ أعمالي الأولى؛ فأنا في خطوةٍ أولى أدعو الحالم لأن يفسِّر حلمه أمامي؛ وأتشارك معه بعد ذلك، أي في خطوةٍ لاحقة، في تَدبّر ذلك الحلم وإعادة توظيفه، وفي كشف توتر الشخصية وبالتالي في معالجتها. . . وليس جديداً، ولا هو سِرّ أو سحر، أن يُطلب من الحالم السويّ التدخُّل في مجرى حلمه أثناء ذلك الحلم نفسه (إبّان النوم)، وفي استيعاب مُصاحِبات الحلم وظلاله أو مُفْرِحاتِهِ وتجريحاته.

4 ـ إنّ القارىء المدعو، منذ هذه الصفحة، لمحاولة تفسير أحلام واردةٍ أدناه مثل: موت الأب أو الأم، فتاة تسقي الزهور، إلخ، يوصَى، فوراً وبحزم، إلى أن يتنبّه إلى مزالق الاستمرار في التفسير المعهود حيث الموت معناه عُمْر جديد، والفرح بكاء، والفقر غنى، إلخ؛ فلا بُدّ هنا من وَعْيَنة أنّنا نتحرك اليوم بعلومٍ مختلفة، من حيث السببية والمعرفيات، عن حالها الذي كان متحكّماً. كذلك فإنّ الحقل النفسي الاجتماعي، من شروطٍ تواصليةٍ وأوضاعٍ اقتصادية، يَقطع مع المعهود، وينفصل عن القديم، ويتمظهَر كانقلابٍ وليس كمراكَمة.

5 ـ سوف نرى أنّ الرحلة في قيعان الإنسان، وعَالَمه المظلِم، محفوفة بالمظنون؛ وبالمُرعِب الذي هو مزبلة، وسلة نفايات، وتجارب صادمة أو أليمة مُحيقة، ونوايا غير بريئة. . . وسنضطر، أثناء تلك الرحلة الباحثة عن المعنى اليقيني للحلم (وللنصّ، وللإنسان وكينونته)، إلى تكرار النظرِ نفسِه بين الحين والحين في الظاهرة عينها. بكلمةٍ تقول الأوضح، قد يبدو أنّنا نكرّر الأفكار حيناً، أو أنّنا نَرجع إلى البداية عينها مراراً. ربّما! لكنّ «التكرار» هذا وظيفي واضطراري: إنّه وظيفي؛ أي هو مثمّر من أجل الترسيخ والتوضيح، أو مِن أجل الضبط والسيطرة. وهو اضطراري، لأن العودة إلى الموضوع الواحد ليست هنا

إلا بسبب أنّ العودة تكون على شكل دراسةٍ من زاويةٍ جديدةٍ أو مختلفة لِما سبق أن يكون قد دُرِس وحُلِّل من زاوية محدَّدة في فصل سابق. . . فللمثال، إنّ العودة إلى الرمز الواحد (البيضة، أو المرأة؛ مثلاً) في فصولٍ متعددة هي عودة إلى ذلك الرمز عينه؛ لكن موظّفاً أو محلَّلاً على نحوٍ يوضِح ما سبق بغير أن يتطابق مع ذلك الذي سَبَقَ، أو يُلغيه.

*

1 ـ أتمنّى أن يُبقي نقدي الذاتي، الذي يَسبق نَشْرَ كتابي هذا، نكتةً قد يبدو أنها فجّة؛ استمعنا إليها ثلّة من الزملاء حول مدفأة في قسم اللغة الإنكليزية. كان «الرّاوي» أستاذاً تعلّم في بريطانيا، وهو يقترب من الستين؛ والآخرون في عمرٍ أقل من ذلك، وفي مستوى اجتماعي لا يُقال إنه عَواميّ أو دهمائي. لقد استعملتُ تلك النكتة دليلاً على أنها طريق إلى اكتشاف المعنى الرمزي، وولوج المدلولات المخبوءة واللاواضحة. فليس أقدر من قطاع النكتة على تشخيص التكافؤ بين الجسد والبيت، بين المرأة والغرفة، بين أجزاء الرجل وأثاث البيت، بين الوظائف العضويةِ وكثرةٍ من الوظائف المنزلية (أو الأدوات).

2 ـ ليس في الكتاب هذا ما قد يبدو أنه تجريحي أو متنكّر للتراث. وليس فيه ما يَجرح النحنُ والقيم، أو ما يصدم المُثُل والفضيلة. إنّ كلامنا عن السِّفاح والجِنسية المِثلية، عن مضاجعة الأم في الحلم، عن الرغبة بالمحرَّم أو باكتناه المحظور، ليس جديداً؛ فهو عام، ومعروفٌ في كل حضارة متطورة، ومنذ قرون وقرون. ويقع عملنا، كما المنهج، بعيداً عن شبكة ثنائياتٍ بتّارة؛ فليس هو محافِظ أو متحرِّر، استمراري أو قاطع فاصلٌ تجاه التراث، تلفيقاني أو ما بَعْدَ حَداثاني، سلفي أو صِفْراني [= عَدَماني]. إنّ منهجنا عبارة عن مأسَسة الفكر والدراسة؛ إنّه يؤسِّس علوماً، أيْ معرفةً منظَّمةً نظامية، محدَّدة المجال والطرائق، كما الغرض والمقصد.

*

1 ـ تشوب هذا الكتاب نقيصةٌ لا أقول إنّها غير ناصعة. كنتُ أودّ دائماً أن يكون كلّ عملٍ من الأعمال الأكاديمية ـ ولا سيما في مشروعنا هذا ـ منتهياً بكشّافات أهمها كشّاف بالمفردات التقنية. لعلَّ الزمان يُتيحُ فرصةَ إعداد تلك الكشّافات، فتسهلُ ملاحقة الأماكن التي تَدَبَّرنا فيها الرموز، والأحلام، وأفهوماتٍ نفسانية وطِبْنفسية، ومعتقداتٍ، واحتفالاتٍ؛ وما إلى ذلك. . . وتَبرز بجلاءٍ أمنيةُ تحقيقِ كشّافاتٍ أخرى، وأكثر، حينما أعود إلى أجزاء «موسَّعةِ التحليل النفسي الإناسي الألسني للذات العربية». فأرى ـ حينذاك ـ بصورةٍ مكبَّرة أنّ

فكرةً واحدةً تَرِد في أماكن كثيرة (وحتى داخل الجزء الواحد عينه)؛ وأنّ الفكرةَ الواحدةَ تكون مُدرَكةً هنا من جانب، ومبحوثة هناك أو هنالك من جانبٍ آخر؛ وقد تكون مثمَّرةً أو ملموحاً إليها على شكل استطرادةٍ تارةً؛ أو لتوضيح فكرة، تارة أخرى.

2 ـ ثم إنّي، من جهةٍ ثانية، مضطرّ إلى تسويغ فشلٍ آخر، أو استباقِ نقدٍ احتجاجي. فقد كنتُ أعتني، في عملي التدريسي وغيره، بالمادي والفيزيائي والطبيعي في تفسير الواقعة النفسية والظواهر الذاتية واللاواعية والرمزية. ثم، لماذا لم أعتمد، في هذا الكتاب، طرائق ما بَعد المَسْح الميداني: الإحصاء، وإقامة الجداول، واستخراج النِّسَب. . .؟ لا شكَّ في أنّ الحلميات تنتفع كثيراً من الطرائق الأمبيريقية (التجرّبية) المطبَّقة في علم الاجتماع، ومن ردّ النفسي و«الفكري» إلى المادي والفيزيائي كما الرياضي والإحصائي؛ وتَنتفع أيضاً، وكثيراً، من دفع الحالم إلى التدخل الشديد في تفسير أحلامه، وتعزيز إرادته بالمعرفة ونزعِ الأسطوري والمأساوي والغموض عن الحلم، والنوم، وظواهر التخاطر، والتواصل عن بُعد بين عواطف البشر.

أخيراً، لا بأس في أن أُعيد إلى الاهتمام هنا بعض القواعد أو الوصايا العملية النافعة من أجل أن لا يَنسى الإنسان أحلامه (يُسجّلها، يستعين بالمسجِّلة، ينهض من نومه فور الانتهاء من حلم، يعيّن زمن حدوثِ الحلم. . .). ويُدعى الحالم إلى تفسير أحلامه، واستدعاء الذكريات، وربط الصور الرمزية، وكشف المُصاحِبِ والحافّ. . . ولا أقسو على نظامنا التدريسي في الثانوي إنْ قلتُ إنّه يستطيع أن يقدِّم للطالب معرفةً لصيقةً بحياته ومستقبله عبر تدريس الظواهر النومية، والوظائف العصبية للدماغ، وحركات العين السريعة أثناء الحلم، وشتى ما هو بيولوجي مؤسِّس للحلم والنوم. إنّ الأهمّ، بعد هذه الدعوة إلى إدخال إرادة المعرفة بالظاهرة والوظائف النفسية البيولوجية للأحلام (وبتفسير الحلم والظواهر المشابهة)، يبقى الدعوةُ إلى توسيع الدراسات الميدانية للحلم. فالاستقصاءات الاجتماعية الموسَّعة، ثم المكرَّرة أو الدورية، تَستلزم عملاً فريقياً متخصِّصاً. والنشاط الخَبيرِيّ الجماعيّ مؤهَّل لتطوير المعرفة، وللتغيير الإيجابي في الصحة النفسية للإنسان، والفكر، والعمل، والتواصلية.

3 ـ لم نَدرس هنا بتفصيلٍ طبيعة الحلم وإوالياته ووظائفه، لأنّنا فَعَلْنا ذلك مطوَّلاً في مَطْرحٍ آخر[1]. لذلك اكتفينا بالإشارة حيناً؛ وبالإلماح أو الإحالة الدقيقة إلى ذلك المطرح،

(1) للمثال، را: زيعور، حقول علم النفس، بيروت، دار الطليعة، ط 1، 1986، صص 35-47؛ أيضاً: =

حيناً آخر. وهكذا فإنّ الرجوع إلى أجزاءٍ أخرى من «موسّعة التحليل النفسي. . .» مفاده توضيحيّ وتدقيق أو رَبْطٌ ومراقَبة. فعلى سبيل الشاهد، لم نفسّر هنا إوالية (ميكانِزم) الترميز والتكثيف والتقنّع أو الإزاحة والتّمَسْرح والتحريك، لأنّه سبق أن دَرَسْنا ذلك. . . ونقول الأمر عينه في تفسير أو توضيح عدم تفسير أُفهوماتٍ كثيرة ونظرياتٍ مختلفةٍ حول طبيعة الحلم ووظيفته، أو حول طرائق التضخيم ثم التقليص، حول براءته وصدقه أو مخاتلته ومراوغته، حول اللاعقل (الخائلة، اللاوعي) ثم العقل (المنطق، الدقيق) في الحُلميات. . .

كما أننا لم نَصبّ كثيراً من الاهتمام والإضاءة على ظاهرة النوم، والدماغ، والوظائف العصبية أو، بصورةٍ عامة، على الأساس البيولوجي أو القاعدة الفيزيولوجية والدراسة التطبيقية للحلم. وفي جميع الأحوال، كان الفكر التفسيري يسير بتعرّجٍ وتَقَطُّع صوب إعطاء معنى لمعظم الأحلام، والنظرِ التدقيقي في مدلولاتها الكامنة (المطمورة، اللامعلَنة. . .)، وتدعيمِ التفسير الجنسي، والقولِ اللاامتمايزِ الإرهاصيّ بالترميز الحلمي. وسوف تَتعيّن أوضح فأوضح مناهجُ تنطبق على العموم، أو تحليلاتٌ تبعاً لسُنَنٍ («قوانين») كلّية، كانت تُميّز ذلك الفكر التفسيري للأحلام والرموز والأساطير. . .

= مذاهبُ علم النفس والفلسفاتُ النفسانية، صص 263-269؛ المدخل إلى التحليل النفسي. . . صص159-184.

الباب الأول
مَرجعيات عِلم الأحلام الثلاث
وحقباته التعاقبية والمعرفيائية

مَدخــل: تنوير عِلم الأحلام الراهن للنظريات التراثية والمعرفيات المعاصِرة أو لدراسة التراث وتفكيكِ الراهن

الفصل الأول: قراءة الحلميات والرمزيات ـ تثمير السيميائي والتأويلي والتعبير المُصاحِب

الفصل الثاني: مَرجعيات عِلم الحُلم الثلاث ـ التاريخ والمعيوش الجماعي الراهن والدار العالمية للعِلم

مـدخـل

تنوير علم الأحلام الراهن للنظريات التراثية والمعرفياتِ المعاصِرة أو لدراسَة التراثِ وتفكيكِ الراهن

1 ـ يُتيح عِلم الأحلام[1] الفرصة والمساحة كي يُعاد النظر في النص والبنية، في العقل والأصطورة[2]؛ كما في القوة العاقلة والقوة الخائلة. وبكلماتٍ أكثر، إنّ الحُلمي مجال وإمكان لإعادة البَنْيَنة والضبط في دنيا الإدراك العام، وتفكيك العلائقية والتواصل، وإدراك الفكر واللغة كما الأداء والكفاءة. يعني هذا أنّ الحلمي تنويرٌ وتَثوير لمدرَكاتنا، ولعملية الإدراك عينها في مجال الأيسي والمعرفي، في الذات واللاذات داخل الشخصية، في الدال والمدلول، في تَدبُّر الواقع والمعنى، في قراءة الرسالة والجسد واللامعقول كما في العلامة والإشارة والأيقونة، في المطلَق والشروط، في الوعي والممارسة، الماضي والحاضر، الواعي واللامتمايز، السّويّ واللاسويّ، التكيّف الإيجابي والعُصاب (المَرَض النفسي، العارض)، العقل واللاعقل أو الضّد عقل. . .

2 ـ هذه الثنائيات الكثيرة، وعلى الرغم من تَعددها وقدراتها، منفتحة على بعضها؛ لا تُؤخَذ كطرَفَيْن متناقضَيْن لا يتحاوران ولا يتساندان. فهما، في القراءة التدبُّرية المنفتِحة، تسمياتٌ تُثير الفكر، وتَطرح السؤال، وتُقلِق الوعي الدارس، وتَمنع القراءةَ المسطَّحة الآلية الأُحادِية التي تَغرق في المغلَق الراكد أو البهيج الراكن المغتبِطِ.

3 ـ لعل أهم إشكالية، أو ثنائية قلِقة منفتِحة، تُشغِّل هنا هي: إشكالية اللغة والفكر (الفهم والتفهيم) التي تُقلِّص ـ في الحُلميّات ـ إلى إشكالية دور اللغة في الحلم ودورها في العقلِ، أوْ في التعبير والتحادث، كما في الإبلاغ عن النفس وتوصيل الرسالة إلى المخاطَب

---

(1) عِلم الأحلام: الحُلميات، الدراسة المنهجية للحلم. الحُلمي: صفة تعود إلى الحُلم؛ الحُلمياني: نسبةٌ إلى المعرفيات (قواعد أو مناهج المعرفة) الحُلمية، أو إلى عِلم الأحلام. قا: المَعْرفي والمَعْرفياني.

(2) الأصطوري (بالصّاد، ومثلما مَرّ) مختلف عن الميثولوجي؛ يوضَع في مقابل الميثي. والميثي مختلِف عن الميثولوجي، أي أكثر تعقيداً وغنًى وإيجابية.

أو المرسَل إليه. ولا يُغفَل هنا أيضاً دور اللغة غير المنطوقة، أو التعبير المُصاحِبِ غير اللفظي في فهم الآخر أو المُرسِل، وفي إدراك الرسالة كما في تبليغها.

4 ـ لا يعني ذلك أن ثنائياتٍ أخرى ستكون هنا أقل توتيراً للنظر والشخصية، أو لإعادة النظر، وللتفكير الحاد العقلاني. فسنرى أن الحلمي يُملي إعادة الضبط والمَعْنَيةِ للماهيات والكليات المجرَّدة، للحقيقة والعقل، للمطلق والنسبي، للمتعالي والمحايث. . . وستؤخَذ تلك الموضوعات الفلسفية، والفلسفة العربية الإسلامية، ليس في حد ذاتها ولا منفصلةً عن الشروط والحقل والممارَسة. ولا غرو، إذْ تَهمُّنا هنا دارسة المتزمِّن والمعيوش، الرمزي واللاواضح والمتخيَّل، البعُد النفسي اللامنفصل عن البُعد المنغرِس في العلائق والمجالِ أو التاريخ والبيولوجيا.

5 ـ تُشكِّل الحلمياتُ منطلقاً أو منصةً لدراسة دور المخيال، أو لتحديد موقع القوة الخائلة واختصاصها، ولتعيين علائقيتها بالعقل والبيولوجيا والتاريخي واللاعقل داخل الوحدة الاختلافيةِ للشخصية، ومن ثم للحضارة؛ وللفكر البشري (را: أدناه، علم الأخيولة) والتواصلية.

6 ـ إنَّنا، تبعاً لأدوات تفسير الحلم، قد فسَّرنا النكتةَ واللّغز والكَليدِمْنة، أو الخرافةَ والوشمَ، البلاطةَ الخزفيةَ والقول الدارج، ثم الرَّقص الاحتفالي الجماعي، والأصطورة وشتّى القطاعات الأخرى في الإناسة. . . من جهةٍ أخرى، يجري تفسير هذه القطاعات على الغرار عينه، وتبعاً للجهاز (للطرائق) الذي نفسّر به الحلم. فما هو إناسي وما هو حلمي يفسَّران معاً؛ يؤخذان في وحدة، والطريق الواحد يقود إليهما معاً. كذلك فإنّنا، في الألسنية، نأخذ الخطاب الحافَّ أو اللغةَ اللامنطوقة (التعبيرَ المصاحِب، الظلّي، اللامتمايز. . .) كموضوعٍ قابلٍ للقراءة والتفسير، للوَعْيَنَة وإظهار محجوبه وقيعانه وظلاله، انطلاقاً من كون ذلك المُحِفّ اللامنطوق قسماً غير منفصلٍ عن الصريح الواضح أو قسماً أساسياً من النص، وأساسياً في عملية الدال والمدلول، اللغةِ والفكر، الإرسالِ والتلقّي، الفهمِ والتفهيم.

7 ـ طرائق إنتاج الحُلم لم تتغيّر منذ القِدَم المعروف؛ ولا نَعرف أنّ طبيعةَ الحلم تَغيّرت. بيدَ أنّ طرائق تفسيره هي التي، في الفكر المعاصر، تَزحزحَت وثارت: لقد خَضَعت لخصائص الفكر العقلاني التجريبي المعاصر، ولمتغيّرات ثقافيةٍ واقتصادية. فمن الملحوظ أيضاً أنّ اختلافَ قوى وطرائق المعيشةِ أو مستويات الحياة، وتَعقُّد السلطة، وتَغيُّر منطقِ التواصلِية الراهن داخل العائلةِ أو حلقات المجتمع أو فيما بين الأُمم، هي كُلُّها مؤثِّرات في

مضمون الحلم، وبعض تشكُّلاته ونيصاته؛ وفي تفسيره وتوظيفه وأسطرته أو مَعْنَيَته.

8 ـ نقرأ الحُلم، كما أيّ نَصٍّ أو جسدٍ أو بنية، بحسب قراءة علم نفس الشهادة لحدَثٍ يَقع أمامنا ويُطلَب منّا وصفه، وكتابة تقريرٍ عنه. إنّ الذي يَشهد بعينه حادثةً تجري أمامه يُغيِّر، ويُعدّل بغير قصدٍ أو يشوّه ويُحرِّف بلا وعي، عندما يُطلب منه رواية ما جرى: فالشاهد هنا يُخفي ويُبرز، يَنسج ويَطمُس، يَتخيَّل ويُسقِط اللاواعي، يتماهى في شخصياتٍ وينفر من أخرى، يُكمِل أو يَسدّ الفراغات، يَحذف ويُضيف، يُقرِّب ويُبعِّد...

9 ـ ما هو النفعي والمصلحي، ما هو التكييفاني الإسهامي وما هو المشروع المقصود بناؤه، ما هو الاستراتيجي والفلسفي، في تثمير اكتشاف دور عِلم الحلم من أجل تفسير الفكر والشخصيةِ أو في الممارسة والمعيوش؟ ما الغاية من وضْع ثورةِ الحلمياتِ أمام الوعي المفكرَن العقلاني؟ أين التنوير للمعرفة؟ أين الحَداثة التي حقّقَها تَدَبُّر الحُلمي الهاجعِ في عتمات المعرفةِ والحقيقةِ والقيم أو داخل تصوراتنا المستقبلانية، وفي التأرخة والصحة النفسية العقلية للفرد والنّحنُ والحضارة؟ كلّها أسئلة تؤكد أنّ الحلم ليس ظاهرة هامشية، وأنّ اكتشاف إواليّاته ووظائفه أحدثَ ثورةً في التفسير والفهم والتأويل؛ كما في التشخيص العيادي والاختلالي، وبخاصةٍ في معرفة الإناسي والألسني بل والإنسان برمته من حيث قواه العاقلة والرامزة والخائلة، ومن حيث صحته النفسية والتواصلية أو استقراره وتكيّفه.

10 ـ يوصلنا خطاب المدرسةِ العربيةِ في الرّمازة والتأويليات والتحليلنّفس إلى وجوب إرساءِ قراءةٍ عيادية تشخيصيةٍ ثم علاجية؛ أي إلى تَشغيل قراءةٍ هي على غرار قراءتنا للحُلم تَنطبق على السويّ واللاسويّ، الفرد والحضارة، اللوحة الفنّيّة والنّص، المعنى والخطاب، الرسمي والشفهي، المختلِفِ والمؤتلِف، المقدَّس والفاتر والنَّجِس...

11 ـ الحُلم ظاهرة جسديةٌ نَفسية اجتماعية، أو هي بيولوجيةٌ تواصليةٌ تاريخية. إنّنا نأخذ الحلم بمثابة واقعةٍ من الوقائع النفسية الفيزيولوجية الخاصّةِ بالإنسان أو التي تُقرأ، بشكلها الأوضح، عند الإنسان. ومن حقّ العِلم دراسةُ تلك الظاهرة على غرار دراسته، ما أمكَن وبمواظبةٍ، للظواهر في العلوم الطبيعية التجريبية. وليس صعباً القول إنّ العلماء، في مجال ظاهرة النوم والحلم، عَيّنوا وصَنَّفوا، ووصَفوا وحلّلوا، وأعطوا الأحكام ونظّموا علاقاتٍ أو صِلاتٍ اقتربت من أن تكون بمثابة قوانين. ومن السهل أيضاً الإشارةُ إلى ميلِ الحلمياتِ المعاصرةِ إلى الإنتاج بحسب منهجِ الرياضيات، وطرائق التجريبِ والآلات، والفهمِ الجديدِ للقانون والهوية والعِلم (را: فلسفة العِلم).

وللمزيد من التوضيح، إنّ البحث في الظواهر الحلمية والنَّوْمِيّة متوقّد متحرِّك ـ في هذا الكتاب الذي بين أيدينا ـ بالقواعد والمفاهيم كما بالفلسفة والمرجعية التي تَميّزت ومَيّـزت المعـرفيـات الـراهنـة. إنّ المُخيِّلـة والخِيلَـة [= الصـورة، «إيمـاج»] والمتخيَّـل [= المِخيال =] عند الإنسان عموماً، ثم في الرؤية الدينية، موضوعٌ شديدُ الأهميةِ في «الموسّعة». ولعلّ القيمة الكبرى المعطاة للخِيلَة والمتخيَّل اهتمام يضاهيه اهتمام ثانٍ انصبَّ على اللغة، وعلى الأيقونات والعلامات والإشارات، كما على الرموز والتعبير اللامنطوق أو التّحتْلَفظي أو مُصاحِب اللّفظي.

12 ـ تَدعم الحلمياتُ صحةَ ولابُدِّيَّـةَ اعتمادِ الألسنيةِ كمحورٍ ثالث ـ بعد التحليل النفسي والتحليل الإناسي ـ في اكتناه الفكر، واللغةِ، والإنسانِ وتواصليته. الألسنية عِلم يَصف ويُحلِّل، ويفتش عن صلاتٍ عامة أو يَستخلِص روابط مشتركة («قوانين»)؛ وقد كان ضرورياً لفهم اللاوعي واللاامتمايز، كما الغوري والظّلي، استكشافُ السيميائي[1] أو العلامات والدلالات المخِفّة والمحجوبة داخل آداب المنادمة والمماشاة، الزيارة والتحية، التدريس والمناظرة والعيادة... كما كان نافعاً أيضاً التدبّر السيميائي للعادات العامة والاحتفالات، الشعائر والطقوس، آداب الصحبة والعشرة أو السلوك المنظّم لكل مهنةٍ، وحلقةٍ اجتماعيةٍ، وعُمْر[2]. وهكذا، سوف يتكرّر، بل يتوضّح ويتبدّى بتفاقمٍ وتراكم، **التقريبُ بين الحلم واللغة**: فاللغة حلم كبير ومديد؛ والحلم لغة وظيفته التعبير والتواصل. والحلم، كما اللغة، نسق؛ وبنية. ولعلّ النجاح سيكون، أكثر من الفشل، بارزاً في محاولات **قراءةٍ مشتركةٍ لاواليات الحلم واواليات علم البلاغة**. ففي تكوين الحلم (طبيعته ووظائفه) وتكوين الصّوَر البلاغية نجد: التكثيف والإضمار، التقنيع والحَجْب، الطمس والتلميع، الإزاحة والاستعارة، الترميز والتّمَسْرح، المخاتلة والمخاطلة، البسط والتورية، النقل والنكوص... وهذا، ناهيك بالتضاد، وتفسير الاستعارة بضدّها، ووحدة المتكافئات...[3]

---

(1) السيمياء أوسع من الألسنية. فالعِلمُ الأول يطوي الألسنية، ويتعداها أيضاً إلى التعبيرات غير اللفظية (العلامات، الأيقونات، المؤشرات).

(2) من ذلك: تطويل الشعر تعبيراً عن إرادة الانتقام، عن الحزن والحِداد؛ أيضاً: فَنّ الطبخ، فَنّ الأزياء (الزِّياوة، الأزيائية)، قواعد أو لياقات المؤاكلة والصحبة، لياقات العشرة والمنادمة، آداب كل مهنةٍ أو وظيفةٍ، نشاطٍ أو دورٍ أو موقع...

(3) را: بدوي طبانة، معجم البلاغة، ج 1 و2، ط 3، بيروت، 1988. أيضاً: المتكافئات في الفكر الصوفي الذي هو فكر يتغذّى ثم يتقدّم بفعل التناقضِ ـ بل الاختلافِ والتباين ـ بين الأحوال، أو المفاهيم، أو المقامات...

1 ـ نقرأ أدناه، في هذا الباب الأول، فصلَين: يتكرّس الأول لقراءة المرجعية ثم المفاهيم في الحُلميات والرمزيات والتأويليات. . . أمّا الثاني فهو قراءة تغيُّراتِ طرائقِ تفسير الحُلم في وعينا الشعبي والمعيوش والذاكرة الجماعية، في الممارَس والمطبَّق والحَيّ، في الماضي والحاضر أو الآفل والمستمرّ. . . ؛ ثم ـ من جهةٍ أخرى ـ في النظريات العالميةِ الراهنة.

2 ـ يُفتَتَح الكلام، في معنى الحلم ووظيفته، بالإشارة إلى أنّه أثار قلق الإنسان منذ القديم، وإلى أنّه ما يزال يثبِت عجزنا عن فهم أغوار الإنسان النفسانية والوجدانية والبيولوجية. ويكرِّر الإنسان المعاصر، في أحلامه وأساطيره وتخيّلاته وأنماطه الأَزَخية (الأصلية، السِّنْخِيّة)، تجارب إنسانِ الكهوف وخبرة النوع البشري تجاه المخاوف من الظلام، والوحشِ، والطبيعة الاعتباطية، والمجهول، والمرَض، والألم. . .

ثم يأتي الكلام، بعد ذلك، عن جلغامش الذي يُعتبَر تفسير حلمه أول تفسير معروفٍ في التاريخ، وأول ربطٍ بين الحلم والنبوة. كما يُسجّل للسومريين، بعد البابليين، نجاح آخر باهر و«تأسيسي»: هنا يُذكَر نَبو (Nabu) إلٰه الحكمة عند السومريين، والذي يُذكِّر بالكلمة السامية نبي، وبالأفعال العربية البادئة بالنون ثم الباء. فالنون والباء يكوِّنان فِعلاً يعني: الارتفاع، الظهور، النبوغ، الحركة إلى أعلى (قا: نَبا، نَبَتَ، نَبَذَ، نَبَرَ، نَبَسَ، نَبَشَ، نَبَعَ، نَبَغَ، نَبَقَ، نَبَلَ، نَبَهَ). . .

3 ـ ومع المصريين، المكوِّن الأساسي الآخر في الذات العربية بعد المكوِّن الرّافدَيْني وغيره، تطوّرَ علم الحلم كثيراً. هنا يتأكّد الكلام القائل إنّ فرويد لم «يخترع شيئاً»[1]. لقد قالوا بمبادىء عديدة ستوجَد، فيما بعد، عند اللاحقين (ومن بينهم فرويد). فهم ميّزوا بين المعنى البادي والمعنى المخبوء، وفتشوا عن ذلك اللامفصوح والتورية؛ واهتمّوا كثيراً بالتفسير الثنائي الذي، بعد تعيين محور الحلم، يرى أنّ الموت في الحلم يعني عمراً جديداً، وأنّ السرور لذّة، والنعيم شقاء، والعِرس حزن. . .

وعلى الرغم من أنّ الرافِد اليوناني والروماني، في الحلميات داخل الفكر العربي الإسلامي، لم يكن مُغذّياً له أهمية ما كان للسومريين (والبابليين والمصريين، فقد توقّفنا طويلاً عند كتاب أرطاميدورس[2]؛ ودور أرسطو الذي كان مُسانِداً، فقط عند أهل الفلسفة أو في النبويات الطبيعيةِ. . .

---

(1) را: جاكّار، اللاوعي والأحلام والعُقَد (بالفرنسية، باريس، بايو، 1978)، ص 88.

(2) وهو، أصلاً وسِنْخاً، شرقيّ التمفصل والبُنْيَة أو «المنطق» والروحية.

لن نعتمد، في هذا الباب، ابن سيرين **المنحول** حجةً أو منطلَقاً؛ فليس هو بدايةً صلبة تأسيسيةً للحلميات في الفكر العربي الإسلامي. لم نأخذ هنا ابن سيرين/ أرطاميدورُس ككتابِ أرومي (سِنْخي، يُنبوعي)؛ وهذا، على الرّغم من أنّنا اعتبرناه «بضاعتنا وقد رُدَّت إلينا». فقد اندمج سريعاً في الثقافة الحلمية العربية الإسلامية، وتمثّلوه فوراً أو استوعبوه وثمّروه. ثم إنّنا لم نعتمد كتاب الإمام جعفر الصادق (ت 148/ هـ)، أو الكرماني (النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة)، لأنّنا لم نجد بعد النّصَّ المدوَّنَ الموثوقَ أو المتوفِّر. أخيراً، إنّ كتاب «التعبير في الرؤيا. . .» للدينوري (الرُّبع الأخير من القرن الرابع للهجرة)، يبدو شديد القُربِ أو كنسخةٍ من كتاب ابن سيرين/ أرطاميدورس. لا أرى أنّ ذلك القُرب الشديد بين العملَيْن المذكورَيْن قد يوصِل إلى صياغة حقيقةٍ تاريخية، أو إلى استنتاجٍ قَرابيّ واضحٍ قاطِع[1].

4 ـ تقودنا أنوار الحلميات المعاصرة إلى أن نتدبَّر، داخل عمل الأسلاف على تفسير الأحلام، نجاحَهم في التقاط معنى الحلم وكثرةٍ من وظائفه وطرائق تفسيره. فقراءتنا اليوم للمبادىء الفرويدية قد تتيح لنا القول إنّ الفكر العربي الإسلامي اعتبر الحلم نَصاً، وأنّ ذلك النّص لا يُفهم إلاّ انطلاقاً من صاحبه. فهنا تنبّه علماء الحلم العرب إلى بروز العامل الجنسي في التفسير؛ واهتموا بالعلني أو الصريح، بغير أن يُهمِلوا قيمة المخبوء أو المقنَّع؛ وفسَّروا بالمقلوب (بالنقيض). . . وهُم جعلوا اللغةَ طريقةً أولى لولوج المتواري، والمضمَر، وما لم يُفصِح عنه الحلم، أو مرَّره بإلماحٍ، وتغطية، وبين التلافيف أو التضاريس وداخل الأضغاثِ والمكدَّسات التي قد تبدو متنافِرة وغير متماسكةٍ.

وسنرى أنّ الأسلاف جعلوا الحلم جسراً إلى الألوهية، وأداة كشفٍ، وإمكاناً على تغيير المستقبل. ووظّفوه في مجال السياسة، أو سَيَّسوه لفهم التاريخ، وبناء المشاريع (را: حلم المأمون) أو إرساءِ الأيديولوجيات والفِرَق، وتشريع العلاقات الروحانية بين الناس بل ولتنظيم المجتمع والفكر التواصلي والأخلاقي. أما ما أرهصوا به فهو كثير؛ نتذكّر هنا اقترابهم من تفسير الحلم المتنبِّىء (را: الكرامة الصوفية التي تتنبأ، وتكتشفِ المخبوء والمفقود، وتَعلَم الغيب) بأنّه يعبّر عن توجّس عند صاحبه، أي عن توقّعاتٍ واحتمالاتٍ قائمة على تحليلٍ دقيق لكنْ غير مُعلَن (أيضاً، قا: الحدْس أو الخَلْق الاختماري). ومن

(1) أمكن ذلك الاستنتاجُ لمحقّق كتاب الدينوري أن يقوم بعمله على وجهٍ حسَن استناداً منه إلى كتاب ابن سيرين/ أرطاميدورس. ويرى المحقق، الزميل فهمي سعد، أنّ الكتاب الأخير يَنسخ الدّينوري (لكن مع حذفٍ للمصادر التي يوردها هذا المؤلِّف الأخير).

أكثر ما اتفقوا عليه مبدأ يقضي بأنّ **الحلم يُصوِّر المشتهىٰ**، أو أنّ الحالم **لا يَرى إلاّ نفسه وصوَره، وأنَّ الرمزَ لغة وإفصاح، والعقل يتقهقر، والأخلاق تتردّى وتَبْهت**. . .

5 ـ سيتحقّق جيّداً، في هذا الباب، وفي الكتاب برمّته، أنّنا ننطلِق من الراهن، أو أدوات المعرفة الراهنة، كي نَفهم الماضي والطبقات المتتابِعة. فعلم الأحلام، في الدار العالمية المعاصرة، أداة لقراءة مرجعية ذلك العلم في الوعي التاريخي العربي الإسلامي؛ ونور مكشاف لا بدّ منه كيما نقرأ، بعد ذلك أيضاً، الحلميات المعيوشة راهناً في مجتمعاتنا العربية. إنّنا نُحَيِّن ونُثمِّر الأدوات المعاصرة من أجل التدقيق والتعقب في مجالَيْن: المعرفة **التتابعية المتراكِمة** بالفكر الحلمي العربي الإسلامي؛ والمعرفة **المتزامنة الحيّة** بذلك الفكر ـ في الأوساط العربية الحالية ـ تبعاً لطرائق المسح الميداني الدوري والمتنوّع. وهكذا فإنّنا كرّسْنا الفصل الأول للنظر البَحْثي في المرجعية التكوينية والمتطوِّرة؛ واهتم الفصل الثاني بتلك الأُسُس أو بالتأرخة، مع التركيز على المرجعية الثانية التي هي **«الذاكرة الجماعية الراهنة»**. غير أننا ـ كما سنرى ـ أجّلنا دراسة المرجعية الراهنة للحلميات في «الدار العالمية الجماعية للعِلم والحلم».

6 ـ إنّ حَقْبَنَة الحلميات حَقْبَنةٌ [أو = تحقيب] قد تَصْلح لكل قطاع من قطاعات الفكر العربي. نُطبّق هنا، في علم الأحلام، ما نطبّقه على الفلسفة، والأخلاق والتصوف، والجماليات، والعقل العملي بعامة. . . فقد انتهضنا من القول بحقْبَنَة تاريخية أربَعيةٍ(1) مفادها: حقبة أو تجربة **تأسيسية** (تدشينية، «ذهبية»، انطلاقية. . .)، اخترنا ممثّلاً لها: الدينوري؛ ثم تلت ذلك **تجربة نرجسية** (النابلسي هو العيّنة الممثّلَة) أخذت تتحول إلى حالة **استهلاكٍ ذاتي**؛ ثم تجربة **التجدّد الحضاري أو الاجتهاد الموسَّع** والتنوُّر أو الحداثة منذ قُبَيْل القرن الثامن عشر؛ ثم **التجربة المعاصرة** التي تتداخل مع **الحقبة الراهنة** التي اصطلحنا على اعتبارها تبدأ منذ الستينيات أو بداية السبعينيات (حيث القول بمدرسة عربية في علم النفس، والفلسفة، والعلوم الإنسانية والاجتماعية بعامة؛ وحيث القول بحَقْبَنة مَعْرفيائية عمودية؛ وأخرى غير خطّية)(2).

7 ـ هل هو فِعل فاشلٌ عدمُ توقّفِنا المكرَّس عند المرجعية الراهنة للحلميات في الدار

---

(1) يَعتمد الفكر العربي التقسيم الأربَعي؛ والانتقالُ إلى الأُثْلوثي ـ وهو نمطٌ سِنْخي أروبيّ أو موغِل وعامٍ ـ وانتقالٌ إلى الميسَّر والأسهل.

(2) لم نُغفِل الحقبة الرَّحَمية، أي المرحلة البزوغية (الفَجْرية) التي كوَّنَتْها أُمم ما قبل الإسلام (البابلي، الفرعوني. . .).

الجماعية الكونية للحلم ولغته العالمية؟ وبكلام أخْصَر، هل هو فِعل مغلوطٌ أو خَاسر كوننا لم نلبث مطوَّلاً كي نُفرِد بحثاً يتخصّص في دراسة **التجربة الراهنة**[1]، أي هذه الحقبة من الحلميات التي نعيش في أحضانها، ومن المخيال العربي الجماعي المتفاعل والمتجابِه مع مخيال الآخر (القويّ، الذي هَيمن؛ ثم ذاك الذي يسعى ويجهد بنجاح مقلِق)؟ سنرى، في مناسبة أخرى، دراسةً لمستقبلِ الحلمياتِ في زمان يقال إنّه زمان ما بعد الحداثة[2]، أو ما بعد التكنولوجيا العالية، وما بَعد المابَعدِ هذا كلّه. . .

(1) من الكتب الجمّاعة، را: علي كمال، باب الأحلام، بيروت، المؤسسة العربية. . .، ط 3، 1994؛ را: عبد العلي الجسماني (مترجِم)، الأحلام وقواها الخفية، بيروت، الدار العربية للعلوم، ط 1، 1995.

(2) الاختلاف بيّنٌ بين الحداثة (أو التنوير) داخل الفكرَيْن العربي والغربي؛ والفارق ملحوظ أيضاً بين ما بعد الحداثة (أو ما بعد التنوير) في الفضاءَيْن. بيد أنّ الاختلاف قد يتمظهَر على نحوٍ عُمُقي، أو في الدرجة والاتّساع، وليس في النوع: ففي العالَمَيْن يتعلّق التنوير بالعقل والحرية، أو بالإنسان كغايةٍ في نفسه، وسيدٍ لمصيره وقِيَمِه أو تطويرِ وجوده ومعناه، ومشرِّعٍ لذاته ومؤسِّسٍ لمرجعيته.

الفصل الأوّل

قراءة إزائية للحُلميات والرّمزيات والتأويلانية

تثمير السيميائي والتأويلي والتعبير المُصاحِب

القسم الأوّل: مفاهيم وأجهزة الإنتاج (الخائلة، الذاكرة، الواقع، الرغبات والإحساس)

القسم الثاني: الاجتيافات والتكوُّن، النضج ثم المراكَمة، التنرجُس ثم الاستهلاك الذاتي، الاجتهاد الحضاري الموسَّع ثمّ الجهاد التكييفاني (الاستراتيجي)

القسم الثالث: المجال والزارعون وحَقْبَنَة تاريخية ومَعرفيائية

أشمولة

القسم الأول
الحُلميات: المفاهيم وأجهزة الإنتاج

1 ـ الحُلْم والمنام والرؤيا والضغث والحديث، مصطلحات متقاربة وتَرجرُج:

لا تبدو الفروقات واضحةً، قديماً أو اليوم، بين مصطلحاتٍ هي: الحُلم، المنام، الرؤيا، إلخ... بل إنّ الترجرج موجود أحياناً في «مُفرداتية» المؤلِّف الواحد عينه. لكننا نستطيع، برغم ذاك التداخل والميوعة أو الترادف، التقاطَ مصطلحات عِلم الحُلم (الحُلميات، علم تفسير الأحلام أو المنامات، علم تعبير الرؤيا) ضمن شبكةٍ عامة أركانُها الكبرى هي:

أ/ **المنام**: المنام هو مجموع ما يَراه أو يُبصره النائم «من الأشياء»؛ بل هو ما يرِد أو ما يأتي للنائم، إذْ نحن لا «نَرى» هنا بفعلٍ إرادي أو بوعي مُفَكْرَنٍ مُذهَّن. فليس المنام نتاج العقل، والقصد المتعمَّد؛ لكنّ نوعاً من التفكير أو من الرّبط «العقلاني» ـ فيما بين المكوِّنات ـ يُلاحَظ أحياناً وعموماً. وكلمة منام هي الأكثر تداولاً على الألسنة، وعلى الصعيد اليومي، أو الشعبي؛ فالمنام هو الأصل والمصطلح الأعمّ. هنا تَنقسِم الظاهرة إلى رؤيا، وحُلم؛ وينقسم كلّ من هذَيْن إلى فروعٍ مختلفة نراها فيما بعد.

ب/ **الحُلْم أو الحُلُم**: هو عبارة عما يراه النائم في نومه من الأشياء (ابن منظور، لسان، ص ١٤٥، عمود ٢). لكنّ الحُلُم كلمة حَملت أحياناً معنى مبخّساً، وذا صلةٍ بالشيطان والشرور واللاجدوى أو اللامعنى؛ وبالأضغاث حيث الفوضى واللامنطق والاختلاط. ولا مكانَ لهذه الدلالة التبخيسية للحلم، راهناً. وسنستعمل منذ الآن حلم ومنام ورؤيا بمعنى واحد[1].

ت/ **الرؤيا، أو الحلم المقدَّس**: اسم آخر أيضاً للحلم؛ فالرؤيا والحلم يدلاّن على ما «يراه» النائم. وبينما نرى أنّ الحلم ـ كما سبق ـ مصطلح ارتبط بما هو غير فاضل، أو بما

---

(1) عن الحُلم، في التحليل النفسي، را: رَيْكرفْتْ، القاموس النقدي للتحليلنَفْس (بالإنكليزية)، صص 36-38؛ زَيْعور: مذاهب علمِ النفسِ والفلسفاتُ النفسانية، صص 232-236.

هو شرّ وفساد، أو مألوف وشائع، فإنّ **الرؤيا** لفظة خُصِّصت للدلالة على ما يراه النائم من الخير والشيء الحَسَن (ابن منظور، م.ع.). وقد شاع في فكرنا وترسّخ ذلك التمييزُ القائلُ بأنّ الرؤيا من الله والحُلم من الشيطان[1]. بل إنّ هذا التمييز قطعي، وهو جازم؛ فمع أنّ الاستعمال استمرّ يقول: رأى في نومه، أو أَبْصَرَ في منامه، فإنّ الرؤيا استمرت وحتى اليوم مرتبطة بما هو غَيبي أو بما هو تَديّن. ومن ثم حوفِظ على الاستمرارية بين النبوة والحلم بواسطة مصطلح مُثْقلٍ أو روحاني هو كلمة رؤيا. والرؤيا، برغم ما قلناه، ذات أنواع. هنا شاع التقسيم القائل: الرؤيا تكون من الله، ومن المَلَك، ومن الشيطان. وبذلك فالرؤيا الباطلة سبعة أقسام؛ والرؤيا الحقّ خمسة أقسام[2].

تُستدعى، مَرَّةً أخرى، الجملة التي تقول: رأيتُ فيما يرى النائم. والقصد هنا واضح، فالتمييز المقصود هو بين ما «يُرى» في النوم (أو بين ما نُحَلَّم به) وما نراه في الواقع وبالعين؛ بين **الرؤيا** (في المنام، بلا إرادة وبلا تجربة أو اكتساب، أو بالحدس والعرفان) و**الرؤية** الواعية الإرادية عن طريق العَيْن.

ث/ الحديث: لأنّ المنام، من حيث هو ظاهرة بيولوجية نفسية اجتماعية، يَرِد إلى الإنسان بشكل حديثٍ مع الذات، أو مع آخرين، فلذلك هو حديث أي: كلام، وتعبير ذاتي، وتَواصُل، وإرسال، ورسالة، ولغة أو نشاط لغوي. وهذا الربط بين تلك الظاهرة واللغة أتى في القرآن، وفي الأحاديثية؛ فقد ورد في الآية الكريمة: **«ولنُعَلِّمَهُ من تأويل الأحاديث»**[3]؛ وثمة أيضاً: **«ربِّ قد ءاتيْتَني من المُلْك وعلَّمتَني من تأويل الأحاديث»**[4].

ج/ العبارة: مصطلح آخر أُطلِق على تلك الظاهرة التي ندرسها، ويَعكُس أيضاً الارتباط الذي حدّسه الأقدمون قائماً بين الحلم والتعبير أو اللسان أو الألفاظ. يُستدعى هنا، بفعل التداعيات بين المعاني، مصطلحٌ هو: تعبير الرؤيا، أو المنام، أو الحُلم. وبذلك فإنّ التعبير عن الذات يكون إمّا بواسطة حُلم وإمّا بواسطة الكلام؛ كما أنّه قد يكون شرحاً لحُلم، أو لنص أثناء اليقظة، أو لتواصليةٍ غير لفظية (را: **الحِداجة**، **الإصاخة**، **الميمياء**، **الإيادة**، إلخ...)، أي لتعبيراتٍ جسدية، ولمدلولاتٍ حافّة (تابعة، ظلّية، مُصاحِبة) لامنطوقة.

ح/ الأضغاث: مصطلح أُطلِق بشكلٍ خاص على نوعٍ من الأحلام يقترب من النتاج

(1) ابن منظور، ج 12، ص 145، عمود 2.
(2) للمثال: را: النابلسي، ج 1، صص 3-4.
(3) سورة يوسف، الآية 21.
(4) سورة يوسف، الآية 101.

الهذائي، أو على الحالة حيث لا يكون الحلم منطقياً ومعقولاً مترابطاً؛ إذ هنا يكون «مجنوناً». . . (را: إوالية التدميج في الحلم حيث تَرِد، للمثال، صورة رَجُلٍ بقدميّ دجاجة أو بجسم حصان، وبوجه فيلٍ أو ذي قرنَيْن. . . قا: أشكال الغول المتعدّد الأيدي أو الأعينِ والأقدام؛ العفريت ذي العين الواحدة في نُقْرة [طاسة] رأسه). . .

خ/ **الإبصار في النوم**: يُقال أبصرتُ في نومي دلالةً على الظاهرة الحُلمية الفردية التي تَحصل أثناء النوم. هنا نعود إلى الفعل رأى؛ كما يُستدعى المصطلح «رَوْبَصة» أي السير في النوم (السَّرْنَمَة، النَّوْمَشي). ثم إنّ المبصِّر هو الذي يفسِّر المنام، إلى جانب وظائف أخرى مرتبطة باستعراف المستقبل، وما إلى ذلك مما يرتبط باستحضار الكامنِ والمضمَر (المستور، الغائب والمفقود).

د/ **مدلولات أخرى**: الحُلم يعني أيضاً الأمنية، والأمل الفاشل أو الأماني الوهمية الكاذبة؛ وله معنى آخر يقترب من التخيّل والتوهّم والمرغوب. كما يُستدعى هنا أنّ الحُلم بمعنى عقَل، وحلُم بمعنى سلوك معيَّن هو الصفح والتسامح، مشتقّان من الجذر عينه (ح ل م) الذي يَعني المنام أو رؤيةً تَرِدُ للنائم على شكل صُوَرٍ متتابعة.

2 ـ التفسير والتأويل، المعنى والتعبير:

ألفاظ هي لغوياً «وإنْ اختلفت فإنّ المقاصد بها متقاربة»[1]. مع ذلك فإنّ المعنى هو القصد؛ أمّا التفسير فإنه التفصيل. و«اشتقاقه من فَسْر الطبيب للماء: إذا نظَر إليه»[2]. وأما «التأويل فآخر الأمر وعاقبته. يُقال: إلى أيّ شيءٍ مآل هذا الأمر؟ أي مصيره وآخره وعقباه»[3].

ما يقوله التّهانوي يَظهَر لنا أعمق حَرْثاً في مجالنا: التأويل مشتق من الأوّل، وهو الرجوع[4]. والتفسير هو البيان والكشف[5]. لكن، عند الأصوليين والفقهاء، يرادِف التأويلُ التفسير. ومن الموضِح هنا أيضاً تمييزٌ يرى أنّ التفسير أعمّ من التأويل، وأنّ الاستعمالات

---

(1) ابن فارس. الصاحبي في فقه اللغة... (تحقيق م. الشويمي، بيروت، مؤسسة بدران، 1964)، ص 192

(2) م.ع.، ص 193.

(3) م.ع.، ص 193.

(4) التهانوي، كشاف... (كلكتا، 1862)، ص 89.

(5) م.ع.، ص 1115؛ قا: الفيروزأبادي، القاموس المحيط، ج 2، ص 114؛ مختار الصحاح، ص 503.

للتفسير تكون غالباً في مجال الألفاظ والمفردات؛ أمّا التأويل فأكثر استعمالاً في المعنى والجُمَل. ونحن هنا نتبنّى هذا التمييز، ومن ثم نوافق على ما يورده التهانوي من أنّ التأويل متوجّه إلى معانِيَ مختلفة[1]. لكننا، نفضّل، وجرياً على ما صار شائعاً، استعمال كلمةِ تفسير الأحلام بدلاً من القول: تأويل الحُلْم أو الحُلُم. هذا، مع أنّ الحلمَ يَلزمه تأويل، بالمعنى القديم للكلمة أي تَوجُّهُ المفسِّر إلى الألفاظ والمفردات؛ ومن جهةٍ أخرى، إنّ الحُلم ذو معانِيَ يهمّنا منها المعنى الألصق بشخصية الحالم. ومنذ البدايات، لا بدّ من الإلماح إلى أنّ التأويل للنص (تأويلَ الخطابِ أو الروايةِ أو الحديث)، والتأويل للحُلم[2]، عملية فكرية واحدة ذات وجوه متداخلة وغنية. إنَّ عِلم التأويل[3] وعلم تعبير الرؤيا[4] يتبادلان؛ ويتناضحان.

أمّا البحث عن معنى الشيء، فإنّ معنى الحلم هو ما يَقصده وما يَعمد إليه[5]. إنّ قصدانية الحلم هي غايته؛ وملاحقة قَصْدِ الحلم هي الجانب الأبرز في الحُلميات. الحلم لا يقول لنا: عَنيتُ كذا وكذا إلاّ في حالاتٍ، أو في قسم ونوعٍ منه. كذلك فإنّ تعبير الحلم يعني أنّ أسلافنا، وكما سنرى، فطِنوا إلى أنّ الحلم لغة؛ وأنّ تلك اللغة الحلمية يَلزمها التعبير أي توضيح ما تَقصد إليه، ونقلُ ما توصِله بواسطة «كلام» الحالمِ لنفسه بدون رغبته في الكلام، أو أثناء غياب قدرته على التحكّم بتلك الرغبة، وبالنطق والحركة الإرادية.

3 ـ النوم والواقع، حياة الليل وحياة النهار؛ لغتان أم واحدة وحياة واحدة أم اثنتان. الركيزة البيولوجية في ظاهرة الحلم النفسية الاجتماعية:

ليس موضوعنا دراسة ظاهرة النوم أو تأرخةَ فهْم أسلافنا لها. فما كتبه هؤلاء في ذلك المجال يرتبط بمستوى العلم الذي كان معروفاً؛ وببعض النظريات التقييمية تارة؛ والمشتّتة هنا وهناك في ثنايا كتبٍ كثيرة، تارةً أخرى. وفي جميع الأحوال، فإنّ النظريات الحديثة في تفسير النوم وفي ضرورته بيولوجياً وعصبياً ساهمت في تفسير ظاهرة الأحلام وفيزيولوجيتها وضرورتها وأدوارها؛ وهي كلُّها نظريات انقلابيةٌ وقَطْعِيّةٌ غير استمراريةٍ مع أفكار أولئك

---

(1) التهانوي، م.ع.، ص 1116.

(2) يقول الباقلاني (للمثال): «المُراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما تُرِك ظاهر اللفظ. والصحابة عرفوا التأويل. وهكذا فإنّ التأويل والمعنى والتفسير واحد». ويكرّر السيوطي هذه الجملة بألفاظها، وبغير إشارةٍ إلى مصدرها.

(3) را: القنّوجي، أبجد العلوم، ج 2، ق 1 (دمشق، 1988)، صص 184-186.

(4) م.ع.، صص 210-215.

(5) ابن فارس، م.ع.، ص 192؛ أيضاً: ص 231.

الأسلافِ ومعتقداتهم في ظاهرة النوم والغفوة والنعاس، وما يرافِقها من تغيّراتٍ بدنية وفي حركات العين. . .

ماذا قال، باختصار شديد، الأسلاف في ظاهرة النوم؟ لقد قسّموها، ومَرْحلوها، ولم يستطيعوا الفكاك كثيراً من النظرة الخُلُقية التقييمية لها. فلقد قال الغزالي، على سبيل الشاهد: إنّ «النوم على أربعةِ أنحاء: **فنوم على القفا**، وهو نوم الأنبياء عليهم السلام يتفكّرون في خلق السمٰوات والأرض؛ **ونوم على اليمين**، وهو نوم العلماء والعبّاد؛ **ونوم على الشمال**، وهو نوم الملوك ليهضُمَهم؛ **ونوم على الوجه**، وهو نوم الشياطين»[1]. إلى جانب هذا التصنيف، هناك نوعٌ آخر من دراسة النوم نلتقطها بواسطة الجهاز اللغوي أو بتحرّي المصطلحات. هنا نجد أنّ «أول النوم: **النعاس**، وهو أن يحتاج الإنسان إلى النوم. ثم **الوسَن**، وهو ثِقل النعاس. ثم **الترْنيق**، وهو مخالطة النعاس العين. ثم **الكَرى والغُمْض**، وهو أن يكون الإنسان بين النائم واليقظان. ثم. . . ثم. . . ؛ ثم **الإغفاء**، وهو النوم الخفيف. . . ثم **الرقاد**، وهو النوم الطويل. ثم **الهُجود والهُجوع والهُبوع**، وهو النوم الغَرِق. ثم **التسبيح**، وهو أشدّ النوم»[2]. لكأنّ **فقهاء اللغة**، هنا وفي النفسانيات بعامة، متميّزون تدقيقاً؛ وإنتاجا.

4 ـ النوم والحُلم، الروح والنفْس أثناء النوم، الجسدي والنفسي مكوِّنا الحلم:

من الثابت في الحُلميات العربية الإسلامية، وفي الفكر التراثي بعامةٍ، أنّ الروح مصدر الحياة وأنها من الله وبيده تعالى: «**وإذْ قال ربُّك للملائكة إنّي خالقٌ بشراً من طينٍ فإذا سَوّيتُه ونفختُ فيه من روحي. . .**»[3]. والروح سرّ، وهي من أمر الله. وقد أخذَت تلك الكلمةُ في الإسلام فقط، لا في العصر الجاهلي، هذا المعنى الخالد والمجرَّد. أما النفْس، المرتبطة ـ كالروح ـ بالرّيح والنَّفَس والهواء والحركة، فثابتٌ في التراث أيضاً أنها ذات مدلولات مرتبطة بالغيب والحياة الراهنة والآجلة للإنسان. والأهم هنا هو أنّ النفْس شديدة الصلة بالحُلم، وذلك انطلاقاً من الآية القائلة: «**الله يتوفّى الأنفُس حين موتها. والتي لم تَمُتْ في منامها فيُمسك التي قضى عليها الموت، ويُرسِل الأخرى إلى أجَلٍ مسمّى**»[4].

---

(1) الغزالي، إحياء. . . ، ج 2، ص 20.

(2) الثعالبي، فِقه اللغة، صص 111-112؛ قا: ابن عربي، الفتوحات، ج 2، ص 183؛ ابن قيّم الجوزية، الطّبّ النبويّ (الكويت، دار الكتاب الحديث، 1988)، صص 247-252.

(3) القرآن، الحُجْر، الآية 39.

(4) القرآن، الزُّمر، الآية 42.

النفس والروح مصطلحان يتقاربان أحياناً كثيرة، ويندمجان أو يتوحّدان في حالاتٍ محدَّدة. أما في مجالنا هنا فقد قام عِلم الأحلام العربي الإسلامي على مبدأ عامّ مقتضاه هو أنّه إذا نام العبد قَبض الله نفسه، ولم يَقبض روحه(1). ومن صِيَغ ذلك المبدأ الراسخ قول ابن غنّام: «الحمد لله الذي جعل النوم راحةً للأجساد، ثم توفى أنفُسها عند حلول الرقاد. فيُمسك التي قضى عليها الموت إلى يوم التنادِ، ويرسِل الأخرى إلى أجلٍ مسمّى»(2). وتلك مقولة ثابتة، ومنطلَق أساسي رُكْني، في التراث العربي الحلمي بتقسيماته؛ ثم في دراساته للنفْس والروح من حيث علاقتهما بالحُلم والنوم وما ينجم عنهما.

5 ـ الدافعية والتوتر في تفسير الحلم والنَّص والإدراك، في المكتوب والمقروء، المنطوق واللامنطوق:

اهتم الإنسان منذ القديم بلغة الأحلام؛ ولا نجد حضارة لم تهتم بذلك الكلام العالمي المشترك؛ أي بذلك اللسان الذي يتكلّم بلغة متقاربةٍ في كل الحضارات والأزمان، والذي قد يتوجد في الحكاية، والأغنية الشعبية، والحَدّوثة، والمَثل، كما في الشِّعر والكرامة الصوفية، العقلية الطفلية والبَدَئية والهذائية.

سنرى أنّ الحلم، في تحليلنا، حروف عربية بلا تنقيط؛ كأنّه جملة عربية أو كلمات مكتوبة بلا تشكيل(3). كأنّه لغة تصويرية، أو لغة لم تتطور حروفها كثيراً منذ عرفها الإنسان حتى اليوم. وسنرى أنه كالكتابة العربية اللاّصائتة، أو أنّه يحوز خصوصية الخطّ العربي اللامشكَّل: يُقرأ بوجوهٍ مختلفة، إذْ تَحتمل الكلمةُ الواحدة طرائق كثيرةً في التلفّظ أيضاً. وكذلك هو أيضاً الحلم، تلك الطريقة في التوصيل والأداءِ أو في التعبير والإنتاج، أو في الإرسال والتلقي؛ إنّه ليس واضحاً دائماً. ولذلك فهو نفسه، أي بسبب طبيعته المغلَقة، كان أكبر دافع للبحث عن تفسير. الحلم هو الذي تَملّق الإنسان، وجَذَب إليه الفكر، وفَرَض علينا التوتّر. والحال عينه يجري بصدد الكلام أو المقروء أو النص؛ فالنَّص بسبب طبيعته

---

(1) للرّوح والنّفس، في هذا النّصّ ثم في كتابنا هذا، معنًى واحد. لم يكن ذلك عاماً، ولا دائماً؛ لكنه شبه راسخ في الفكر البَحْثي، العربي كما العالمي.

(2) مخطوطة ابن غنّام، الوجه الأول من الورقة الأولى (السطر الأوّل). قا: النابلسي، م.ع.، ص 6.

(3) الشَّبَه بين الحلم والخطّ العربي متعدّد النواحي: كلُّ قراءة مختلفة للحلم (أو للكلمة العربية) تعطي معانيَ مختلفة، أو حتى متناقضة أحياناً جمّة. ولعلّ الدراسة العميقة الفريقية سوف تؤدي إلى شَبَهٍ ما، أو ما إلى ذلك، بين الحرفِ العربي (من حيث كتابته) والدلالةِ في الحلم والرمز. را: الرّوزْشاخ العربي أو رائز الكلمةِ اللامنقَّطة واللامُشكَّلة، في: آمال عبد السميع ظاظا، صص 117-119؛ زيعور، المدخل إلى التحليل النفسي والصحة العقلية، صص 156-157.

أيضاً يَفرض على الإنسان التدبّر والتعقب بحثاً عن المعاني المستورة أو الحافّة، التابعة أو المجـازيـة، المنطـوقـة أو الظّلّيـة، المعيَّنة العلَنيـة أو المُتضمَّنـة أو المـوحِيَـة (قـا: الإدراك، الإضفاءات عند الرّاوي أو الواصِفِ لحادثٍ جرى أمامه وشَهِده. . .).

متنوعة ومثيرةٌ هي الدوافع الأخرى لتفسير الحلم؛ وسوف نرى ذلك. إلاّ أنّ الثابت هنا هو أنّ تطور الحلميات قد ارتبط بالنص المقروء، وبالدِّين، وبعلوم البديع والبيان، وبالتفاسير والتجربة الفكرية؛ ثم بأصول المعرفة. لقد وصل الأسلاف إلى القول بأنّ **«علم تعبير الرؤيا علم شرعي، حادث في المِلّة، وكثير التناقل»**[1]. ولكنّ رباطه مع الدين ليس هو وحده سبب تراكمه أو اغتنائه المستمر في التراث العربي الإسلامي؛ فالموضوع يَهمّ كلّ إنسان، ويُقلِق البال في كلّ عمر، وكل حلقةٍ اجتماعية. والنظرة إلى الحلم لم تكن تأخذه كظاهرةٍ نفسية جسمانيةٍ فقط؛ بل كانت تَربطه بعالَمٍ مجهول، وبالغيب والمستقبل أو بقوى أقدر من الإنسان وخارجةٍ عن إرادته. لقد كان تطوّر عِلم الحلم ظاهرةً ثقافية تاريخيةً تُذكِّر بتطور علم التفسير، والفقهِ، واللغةِ، والتأويليات، وعِلم التاريخ. . .؛ وبشتى علوم الباطن والأسرار والمُعمَّيات (خيمياء، أو علم الصنعة، إلخ. . .). فتلك العلوم كانت متداخلة، وتطور الواحدِ منها يؤثّر في الآخر؛ كانت تتبادل التعزيز والغذاء الاجتماعي الثقافي. ومن النافع أن نشير، منذ البداية، إلى أنّ التفسير العربي الإسلامي للحلم لم يبقَ محصوراً بمنهجيةٍ دينيةٍ صرفة؛ فقد تنتمي بعض التفسيرات الحلمية إلى نظرٍ عقلاني، أو إلى منحًى ماديّ محض؛ كما تَظهَر تفسيراتٌ أخرى نتاجاً لتطورٍ فكريٍّ تاريخي ملحوظٍ، أي لمعرفةٍ تراكميةٍ قامت على القول بوجود قوانين أو سُننٍ متحكِّمةٍ بالحُلم والإنسان والطبيعة.

6 ـ أجهزةُ إنتاجِ الحلمِ وأجهزةُ تفسيره:

شـدّد القـدامـى عـلـى اعتبـار **المخيَّلة** (الخـائلـة، بحسـب المصطلحـات المعـاصـرة) والتخييل والخِيلة أو الأُخيولة مفاهيم أساسية في قوام الحلم. وتكون مؤسِّسةً ومنتِجةً أيضاً أجهزةٌ أخرى من مِثل: **الذاكرة والتذكّر**، التجارب أو الخِبرات عند الحالم، اللغة أو المنطوقات، الفاكرة، الخافية أو «الأشياء» اللامنطوقة اللاواضحة والوَجَسِيّة. غير أنّ

(1) قا: ابن خلدون، المقدمة (بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط 3، 1967)، ص 882. النابلسي م.ع.، ج 1، صص 2-3؛ هنا تكون بعض أسبابية القداسة أو البركة لمهنة تفسير الأحلام. فالمفسِّر يقوم، في ذلك المضمار، بعملٍ مرتبطٍ بالدين والتعبُّد؛ كما أنّه يكشف عن مشاغل الإنسان وحتى عن هموم الجماعةِ وحلولٍ لمشكلاتها. سنرى أنّ ذلك العِلم لم يَبقَ في خدمة التديّن والشريعة؛ هو خاص بالإنسان، أي ارتفع ـ عند الأسلاف ـ إلى مستوى العلوم الإنسانية «العالَمية»، العامّة، الشمولية.

الرغبات أو، بحسب التعبير القديم، **المشتَهيَات**، تُعدّ مؤكّدة للعديد من الأحلام أو لتقديم الراغب وكأنّه، في نومه قد «حقّق المشتهى» أو رأى نفسه في صورةٍ مرغوبة (فَـ«الحالِم لا يَرىٰ إلا صُوَر نفسه»؛ أو رغباته). ولكنّه، بحسب قول الأسلاف، يرى تلك الرغبات معكوسة (مقلوبة، بالضِّدّ): فرغبته أو صورته الحزينة مفادها فَرَحُه؛ والعِرس ألمٌ أو موت وتَرَح؛ والغِنى فقر؛ والتراب ذَهَب؛ والشَّبَع جوع؛ والموت أو النعشُ انتِعاش... ومن قوى النفس الأخرى، المتدخِّلة في إنتاج الحلم، أشار الأسلاف إلى الواهمة، والمصوِّرة، والحسّ المشترك[1]... أمّا الطريقة التفسيرية العظمى فهي، وكما سنرى، **قياسية**؛ وإعادةُ الفرعِ أو المشتَّتِ أو الكثرةِ إلى أصلٍ أو مفتاحٍ أو رمز.

(1) ومن منتِجات الحلم النفسية التي سنراها: الواقع، أوضاع الحالم والطبيعة، ميزات الثقافة والدين واللغة، مشكلات المجتمع والسياسة والجماعة...

القسم الثاني

من الاجتيافات والتكوُّنِ إلى النضج ثم التنرجُسِ والاستهلاكِ الذاتي

1 ـ كلمة مَدْخلية، تَبصرة عامة:

احتلّ تفسير الأحلام، في الفكر العربي الإسلامي، مكانةً شديدةَ الحضور اليومي كان من أسبابيتها طبيعةُ الحُلم المعقّدةِ والتوتيرية الإقلاقية، ووظائفُه الاعتباريةُ عند الإنسان، وارتباطُه بالنبوة والمستقبلِ والمصيرِ، وبالأعمال التعبُّدية والمعرفةِ والسؤال. لقد كان تفسيره عملاً تَطوّرَ مرتبطاً بكثرةٍ من المعارف السحرية والأسطورية والاستنبائية، أو من العلوم الخفية والأفعال المحظورة. ثم تطور الحال فقارب الفكرُ المنهجيُّ تلك الظاهرةَ على نحوٍ تحليلي؛ وبلغ عندنا مستوى ناجحاً. ومع ترسُّخ التفسيرِ القرآني، وضروراته في الثقافة العربية الإسلامية المنفتِحة، كانت تترسّخ النظرةُ الجدّية والبحثُ الرزين في قطاع تفسير الأحلام. وإلى جانب الأحلام المفسَّرة في القرآن، وما يُلقى عليها من وظائف وارتباطٍ بالنبوة والرؤيا في الحديث النبوي، أحدثت عواملُ أخرى (أحلام الخُلفاء، مشكلات المجتمع، اجتهاداتُ الفكر إزاء التحديات) توجّهاتٍ صوب الاعتناء الأكثر فالأكثر بالقطاع التفسيري للحُلم، وبالنص المنطوق والمكتوب أو المقروء (اللغة في مستوياتها، النص وعلم النصوص أو النَّصِّيّات) والإشاري (را: دراسة الجاحظ للإشارات) وما بعد أو تحت اللفظي.

2 ـ اجتيافات كنعانية، روافد أخرى لقطاع الحُلميات:

أعطى الكنعانيون، وبقية الأمم الأعرابية القديمة أي الأمم التي انزاحت وتراكمت لتكوّنَ الذات العربية[1]، أهميةً للأحلام. وليس غريباً القول إنهم جعلوا الحُلم مفتوحاً على المستقبل؛ كما إنهم جعلوه مرسَلاً من الإله إيل[2]، وعميق الارتباطِ بالوجود ومن ثم بالمعرفة.

---

(1) لا نهتم، هنا، بعلاقة الذات العربية بالحضارات التي مرّت على موطننا الراهن. فهذه الذات، في جميع الأحوال، غير متعسفة. إنّها تراكمية مَرِنة، ومداميك متعاقِبة متعرِّجة.

(2) را: توفيق فهد، ينابيع شرقية (بالفرنسية)، صص 104-106. جعلت الأمم القديمةُ من الأحلام علاقةً بين الإنسان والآلهة (الحثّيون، للمثال)، بين الوجود والمصير، الواقع والرغبة. . .

وكانت الحضارة البابليةُ غنيةً في هذا المضمار. فقد شاع ربط الحلم بالعالَم المجهول (الغيب، العالَم غير المنظور)؛ وذلك ما كان ـ وما يزال إلى حدٍّ ما ـ معروفاً في بعض بلادنا. واشتقّ البابليون ـ الذين يتّفقون مع الشائع عندنا في كثرة من المعتقدات والاحتفالات والأزعومات[1] ـ من الجذر اللغوي عينه كلمة حُلْم وكلمة نَوم (شُوتّو، شيتّو = الحُلم، والنوم)[2]. وقالوا بوجود إلٰهٍ خاصّ بالحلم سمّوه: زيقيقو، من الجذر زاقو (نفَخَ)، والذي يعني النَّفَس والذي يذكِّر بِـ: النّفْس. وذلك الإلٰه (المعبود، المألوه)، يَستدعي عندنا ـ كما سنرى ـ الملاك «صدّيقون». يَفرض هذا الملاك عند أسلافنا الصّدقَ عند رواية الحلم، وعند تفسيره؛ بينما زيقيقو البابلي (لعلّ التقارب اللفظي مع «صدّيقون» ملحوظ أو جائز) مرتبط بالحياة والنّفْس والنَّفَس.

ومن الظواهر المتشابهةِ الاعتقادُ، عند البابلي كالحال عندنا في التراث، بأنّ قَصَّ الحلم يُحرِّر من عواقبه الوخيمة. وأقام البابليون علاقةً متينةً بين الحلم والعلوم المستنبئة، وجعلوه رسالةً إلٰهية. وفي التراث البابلي نلقى مفتاحاً للأحلام؛ فمثلاً: إعطاء الماء إلى الحالم كي يشرب يَدلّ على حياةٍ مديدة، وأحلام البول تدلّ على الإنجاب والرزقة، ويدلّ الشيء على نقيضه[3].

إن الغنى الثقافي البابلي سبّاق وعميق[4]. ودراسة الأسطوريّ البابلي لا تكفّ عن تأكيد ذلك الغنى؛ فملحمة جلغامش تكشف لنا اليوم قيمة الأسطورة، ووظائفها، واختلافها اللادونيّ عن العقلاني... إنّ تفسيرها لأحلام جلغامش شاهدٌ ـ من بين شواهد كثيرة ـ على عمق الاهتمام والاغتناء الذي عرفته المطمورات البابلية في جذور الذات العربية وقيعانها[5].

يُستدعى، بَعْدُ أيضاً، شَبَه آخر بين ما وصل إليه البابليون وما كان يشيع في تراثنا العربي الإسلامي المكتوب والشفهي: إنه ذلك الاعتقاد بالأحلام المستحِثّة. فقد جمع البابليون احتفالاتٍ ظنّوها قادرةً على خَلْق الحُلم، أو تغيير عواقبه أو تثميره؛ وبخاصةٍ الحُلم

---

(1) را: زيعور، المدخل إلى التحليل النفسي والصحة العقلية، صص 210-211.

(2) قا: النوم والمنام؛ فالعربية أيضاً تربط، لغوياً، الحُلم بالنوم.

(3) من الأمثلة الأخرى، الضحك (في الحلم) يعني الوقوع في المرض. البكاء: فَرَح... وتلك تفسيراتٌ عرفتْها معظم الأمم القديمة، وبخاصةٍ الثقافات المتراكمة طبقةً فوق طبقة أو رزيحةً فوق رزيحةٍ داخل الثقافة العربية الإسلامية في مجال الحلميات؛ وبعامة. وسوف نرى أدناه أهميتها في تراثنا العربي الإسلامي.

(4) را: ينابيع...، صص 68-76.

(5) را: ملحمة جلغامش، ترجمة طه باقر، بغداد، ط 4 ,1980، الفصل الرابع أو قصة الطوفان.

الذي يُنبىء بالطرق الواجب اتباعها أي الحلم الذي يرشِد، ويُوجِّه الواقع صوب الما يجب والنافع والمبشِّر والواعد.

إنّ أخْذَ خَزعاتٍ من نسيج ملحمة جِلغامش منهج مُنتِج وكاشف: أ/ سَقط الجبلُ على جلغامش؛ ثم انبثَق نور، وانتشَله، من تحت ذلك الجبل، وسقاه ماء[1]. فسَّر أنكيدو هذا الحلمَ بأنّه بُشرىٰ؛ فسقوط الجبلِ على شخص، بحسب قول أنكيدو أي الفكر البابلي، يعني النجاحَ والرِّفعةَ والانتصار[2]؛ ب/ نَلحَظ في لُحمة الملحمةِ أهميةَ وتَمرُّسَ الأمّ في تفسير أحلام ولدها جلغامش؛ ت/ يَرِد في الملحمة حُلمٌ يُشبه حلمَ يوسف عند المصريين (م.ع، ص 86)؛ ث/ والفأس، في الحلم، رَجُل (ص 87. . . وثمة أيضاً أحلام أخرى عديدةٌ مفسَّرة[3] تِبعاً لمبدأ يقضي بأنّ الشيء في الحلم يتفسَّر بحسب شكله[4] ووظيفته (الفأس رَجُل لأنّه يَستعملها، لأنّ الرَّجُل هو الذي يقوم بتلك الوظيفة. . .). . . وتترسّخ في الملحمة مقولة تؤسِّس الحضارة على الصراع (صص 78-88)، وعلى دور المرأة في التطوير والارتقاء الحضاري. ولعلّ دور الأمّ، وبخاصةٍ دور المومس أو صاحبة الحانة[5]، يفوق كلّ دورٍ؛ بل وحتى دور البطل المُساعِد أو الصديق[6]. . . وللخلاصة، فقد انتقلت، إلى الفكر العربي الإسلامي، وبفعل القرابة أصلاً بين البابلية والعربية[7]، أنماطٌ أرخية، وتجارب سِنْخيّة عديدةٌ في مجالات الحُلميات، والمعتقدات الشعبية، والرّمزيات، والسلوكات والمتخيَّلات أو الأفكار والمكبوتات. . .

4 ـ استِبْدان اليوناني والهلّينسيّ (الهِلّينِسْتِيّ):

لعِبَتْ عواملُ عديدة، ليس أشهرها ولا أعظمها النقل من اليونانية، دوراً حاسماً في تحويل التفسير الحلمي إلى قطاع منظَّمٍ تَتخصّص له دراساتٌ مبوَّبة مفصَّلة. فحتّى كتاب أرْطاميدورُسْ الأُفْسُسي (ق 2 م = القرن الثاني للميلاد)[8]، الذي يُعتبر عملاً مُمَذْهَباً ونتاجَ

---

(1) م. ع، صص 106.

(2) م. ع، صص 85-87.

(3) للمثال، ص 122.

(4) م. ع، ص 123. رمَّز البابليون أرواحَ الموتى بالطيور؛ أو هُم قد تخيّلوا الأرواح على هيئة طيور.

(5) قا: دور المومس «المقدَّسة» بأسمائها أو وظائفها المتعدِّدة، عند اليهود أو العابرين.

(6) قا: في شيماء البَطليات، جلغامش وأنكيدو؛ دون كيشوت ومُلازمه، عنترة و. . .

(7) را: ملحمة جلغامش، ص 66.

(8) هو كتاب تعبير الرؤيا، نقله من اليونانية حنين بن إسحاق؛ بقي حتى تاريخ قريب في عداد المفقودات. اكتشف المخطوط فؤاد سيزكين، ثم نشره توفيق فهد (دمشق 1964). وقد قدّم قبْل=

تَمَنْهُج، هو، كما سنرى، اجتياف وتنظيمٌ للفكر السابق عليه أي «الشرقي»: البابليات، المِصْريات، الكنعانيات، إلخ. بل هو كتابٌ عرفه العربُ بعد أن كانوا قد شَيّدوا علم الحُلم كعلمٍ واسع الميدان، مستقل المفاهيم، وله ما أسماه ابن خلدون «قوانين كلية» خاصة به.

وهنا نحن لا نوافق، منذ البداية وبوضوح، على المبالغة في تقييم تأثير كتاب أَرْطاميدورُسْ الذي ترجمه حُنَين بن إسحاق (ت 873/260). وقد عَرف أيضاً الفكرُ العربي الإسلامي كتباً يونانيةً أخرى في مجال الحُلميات. وكان تأثير أرسطو، بشكلٍ خاص، على فلاسفتنا تَعزيزيّاً؛ إذْ أخذوه أو ثَمَّروه كطريقةٍ في تقريبٍ منهجي بين ظاهرتَين هما النبوة والفلسفة، أو المخيّلة والعقل. لقد اجتاف أسلافنا معطياتٍ كثيرةً يونانية، وهلّنستية، وحَرّانية، وهندية... وبَقوا يعيشون بعد التحوّل إلى الإسلام كثرةً من التفسيرات والمعتقدات الشفهيةِ المنمَّطة التي عرفها أسلافهم من الفرعونيين، والكنعانيين، ومَن إلى ذلك... وما تناقلوه شفهياً وورثوه، أو عاشوه وامتصّوه، فقد طوَّروه عبر تاريخٍ مديدٍ انصبّوا خلاله على التعليق، والغوص على الدقائق، والتحليلات في مجال تفسير الكلمة والحلم، الظاهر والكامن، الخفيّ والصريح، الفعل (أو القول) والنّية... إنّ انتقالهم إلى الإسلام لم يُلْغِ استمرار المعتقداتِ الحُلمية حيّةً مؤثّرةً في لاوعيهم وسلوكهم، معرفتهم وتواصليتهم.

صحيحٌ أنّه في الفلسفة، كالحال أيضاً في علوم أخرى، بدا التأثّر بما هو إغريقي أبرز من الحال إزاء ما هو هندي. لكنّ ذلك لا يقودنا إلى القول بأنّ ما هو يوناني كان المؤثّر الأقوى في مجال الحُلميات العربية الإسلامية. ففي الحلميات، سبق القول إلى أنّ أرطاميدورس نَهل من الكنعاني والفرعوني والبابلي. وذلك المؤلِّف يعطي بأسماءٍ يونانية (ميناندر، بِنْدار، هوميروس، الخ..) المعطيات «الشرقية» التي يوردها لنا حول تفسير الحلم والعاداتِ المعرفية والحلمية[1]. بل إنّ أرْطاميدورُس يقدِّم كثرةً من التفسيرات مناقضة حيناً، ومُخالِفة أو مغايرة تارةً أخرى، لما كان يراه العربي وما يعتقده. فعلى سبيل المثال، يقول الأول: «إنْ رأى الإنسانُ كأنّه يأكل لحمَ إنسانٍ لا يعرفه ولا يناسبه فإنّ ذلك خير»[2]. ويقول أيضاً: «فأمّا لحمان سائر الناسِ إذا رأى الإنسانُ كأنّه يأكلها فإنّ ذلك محمود جداً،

= ذلك عبد الله عبد الدائم دراسةً حسَنةً عن الموضوع عليه (لم يكتشف عبد الدائم علاقة كتاب ابن سيرين بأرطاميدورس) بعنوان:

L'oniromancie arabe d'après Ibn Sirin, Presses universitaires de Damas, 1958.

(1) أرطاميدورُس، م. ع.، ص 34.

(2) م. ع.، ص 141.

وذلك أنّ الناس إذا انتفع بعضهم من بعضٍ قيل إنّهم يأكلون بعضهم بعضاً»[1]. والتفسير الذي يقدّمه هنا الفكر العربي الإسلامي هو، كما نعرف وسنرى، روحاني الطابع أو مشوب بالأخلاق.

ولعلّ تأثير كتاب أرْطاميدورُس كان، كما سنرى بَعْدُ أيضاً، حَرث في مجال التبويب والمنهجيةِ لا في محتوى المادة. ومع ذلك يبقى من المعبِّر أنّ العربي عَرف أرْطاميدورُس قبل أن يعرفه، للمثال، الفرنسيون بحوالي عشرة قرون. وتأخّرت أممُ أوروبا كثيراً حتى عرفتْ ذلك الكتاب في العصور الوسطى والحديثة: نُشِر في سنة 1518؛ ثم نُقِل إلى اللاتينية، فالإيطالية، فالألمانية؛ فالفرنسية في سنة 1634. ولا يهمّنا كثيراً أنْ نشير إلى أنّ تلك الأمم تأخّرت أيضاً حتى عرفتْ وضْع المفاتيح الحلمية مرتَّبةً بحسْب الألفبائية. هذا، في حين وضع الفرعونيون ترتيباً لمفاتيح الأحلام[2] منذ ألـ 2000 ق. م؛ ثم سنرى ذلك الترتيب جميلاً شَمّالاً عند النابلسي (ت 1731/1144). وانتظر الفرنسيون ريثما حتى سنة 1696 كي يَفعلوا ما يشبه ذلك؛ وهم يفعلونه اليوم[3]. وفي جميع الأحوال، تبدو تلك المقارنات، أو هذا النوع من استعمال التاريخ، بلا فائدةٍ كبيرة؛ ولم نقصد إلى إقامة تفاضلٍ بين الأمم، ولا إلى تغطيةٍ أو تلميع؛ لا نرمي إلى إظهار نشاطٍ هذه دون تلك من الحضارات المتعاقبةِ المُترازِحة (الرّازحةِ تحت بعضها البعض).

(1) م. ع.، ص 142.

(2) سونيرون، ج 2، صص 33 وما بَعد.

(3) للمثال، را: د. رونالْد، المفتاح الجديد للأحلام، بالفرنسية، سولاراما 1977. هذا النوع من تقديم التفسير، بشكل مفاتيح، قائم اليوم أيضاً، وبكثرة، في كتبٍ مستقلّة؛ وتخصّص له مساحة محدّدة في بعض المجلات الدورية، وحتى في بعض أجهزة الإعلام المرئي. ولا أعتقد، أخيراً، أن تجربتي الشخصية نجحت في كثيراً تقديمِ تفسيرٍ للأحلام استخدم الحاسوب؛ فهنا يتحاور صاحبُ الحلم والبرنامجُ المعدُّ حول: نقاط الحلمِ الكبرى، العمر، الجنس، العمل...؛ ويُخيِّر البرنامجُ الحالِمَ بين التفسير المادي (الجنسي) للرموز والتفسير الروحاني أو الأخلاقي.

القسم الثالث

المَجَال والزّارعون والحقبات

1 ـ المجال أو الصوغُ والمنعطفُ في الحُلميات التاسيسية:

نعود، مَرّةً أخرى، كي نؤكد أنّ عِلم الأحلام، في تراثنا، تكوّن وتكرَّسَ قبل ترجمة كتابِ أرْطاميدورُس الأفسسي أو كتبٍ يونانيةٍ أخرى. فقبل ذلك كان المسلمون قد شَرَعوا في الانكفاء على الحُلميات نظراً لارتباطها، مثلما مرّ، بالرؤيا الصادقة ومن ثمّ بالنبوة، وبأحلام الأئمةِ الصالحين، وبالحديث النبوي، والفتوحات، والمغازي، والعوامل الاجتماعية وتطور الحضارة الانتشاري. ثم إنّ الحلميات في القرآن، وهنا منطلَق بارز، علمٌ شجّعه التفسير القرآني بضروراته وتوتراته، عقباته ومتطلباته. ولا يُغفَل أيضاً تأثير تراثٍ قبل إسلامي غذّى الحُلمياتِ العربيةَ الإسلامية بروافد الكهانةِ والعرافة، وبمعتقداتٍ حول الجن والسحريات، وبما إلى ذلك من المعارف عن المُعمّى والمقلوب والألغاز، ومن التصورات الأسطورية والرمزية للوجود والمصير، أو للحياة والموت والنور والظلام، أو لحلول المشكلات الفردية والجماعية، وعلى المستويات التواصليةِ والمعرفية.

بين الترجمةِ إلى العربية لكتاب أرْطاميدورُس (أواخر القرن الثامن[1] الميلادي) وإعادتِهِ مترجَماً من العربية إلى اللاتينية في القرن السادس عشر[2]، تَمتدّ فترة زمانية مملوءة أنتَج خلالها الفكرُ العربي عمالقةً في الحُلميات. وكذلك فقد احتلّ ذلك الميدانُ أهميةً ملحوظةً في التصوّف، والفقهِ، والفلسفةِ المفسِّرة للنبوة والحكمة، والحياةِ اليوميةِ أو المشكلاتِ الاجتماعيةِ حيث امتزج تفسير الحلم بالقطاعات الإناسية واللغة من جهة، وبالمستقبل والتنبؤ والمخاوف من جهةٍ لاصقةٍ مُكامِلة.

---

(1) را: تاتون، تاريخ العلم (تَرْ. علي مقلّد)، ص 591.

(2) تُرجِم إلى اللاتينية (1539)، ثم إلى الإيطالية (1547). بعد ذلك بسنواتٍ عرفَتْه الألمانية، ثم الفرنسية. يَرِد أرطاميدورس كمرجع عند فرويد، في: تفسير الأحلام، ترجمة م. صفوان، القاهرة، ط 2، 1969، ص 604؛ ويَرِد ابن سيرين في ص 622. هنا يشير فرويد إلى أنّ ابن سيرين منشور في باريس، في سنة 1603؛ ويشير أيضاً ـ في ص 622 ـ إلى ترجمة إنكليزية لكتاب أرط. منشورة في لندن، 1644.

2 ـ فقدان كُتبٍ أساسية، مخطوطاتٌ كثيرة:

نلاحِظ في قطاع الحُلميات عينَ ما يُقال عن النقص في حال المكتبةِ الفلسفية التراثية: فلاسفة مجهولون، مؤلّفاتٍ ضائعة أو غير محقّقة؛ نَعرف أسماء ونُغفِل كثرةً أخرى. لقد فُقِدت وفرةٌ من المؤلّفات الحلمية؛ وما يزال بعضها مخطوطاً؛ ونعرف مفسِّرين بالاسم فقط، وما يزال كثيرون مطمورين في بيادر النسيان. يَذكُر التاريخ أبا إسحاق الكرماني المتوفّي في أواخر القرن الثاني للهجرة، وأبا معشر الفلكي (ت 272 هـ/ 886 م)[1]. ووضع ابن قُتيبة (ت 276 هـ/ 889 م) كتاباً، باسم «تعبير الرؤيا»[2]، لا نعرف اليوم عنه كافياً.

ويورد ابن النديم كُتباً أخرى في تفسير الحُلم (الرؤيا) ليست اليوم في دنيا معرفتنا[3]. هنا نثير سؤالَيْن، أولهما: لماذا يورد لنا الفهرست كتاباً لأرطاميدورس (ص 378) يقول لنا إنه في خمس مقالات؛ ثم يورِد بعد سطرٍ واحد اسم كتاب «تعبير الرؤيا» لابن سيرين؟ أليس هناك مجال للقول بأنّ ابن سيرين وضع كتاباً ضاع، أو هو غير هذا الموجودِ راهناً، أو أنّه وَضَع أكثر من مؤلَّفٍ واحد؟ والسؤال الثاني يدور حول «كتاب تعبير الرؤيا على مذاهب أهل البيت» (ص 378). لا نستطيع الإجابة! لكنّ كثرة الاستشهاد بالصادق، في منحول ابن سيرين الموجود بين أيدي الناس، قد ساعدنا على القول بوجود كتابٍ في التعبير كان منسوباً إلى الصادق وذا تأثيرٍ أو اتساع[4].

لن نتوقّف هنا، إلا أنّه لا بدّ من تحديدٍ لمواقع تاريخيةٍ ليس فقط لابن سيرين؛ بل أيضاً لأعلام آخرين بَنوا التفسيرَ الحُلمي، وكرّسوا له دراساتٍ توفّر الإمكانَ والشروطَ لنا اليومَ من أجْلِ صياغة عِلم الرموز العربي الإسلامي، وإعدادِ معجمٍ لتلك الرموز[5]، وتقعيدِ القواعد المعرفِية للحلميات الإسلامية، وتشييدِ الأصول العائدةِ إلى التأويليات، وإلى التنظيرِ في فلسفة الرؤيا ثم النبوّة.

---

(1) ارتباط التفسير بعلم الفلك (منازل القمر والنجوم، في تعبير قديم) كان ملحوظاً وفعّالاً.

(2) ابن النديم، الفهرست (نشرة رضا تجدّد، 1971)، ص 378.

(3) م. ع، ص ص 229، 292، 378. ومن المؤلّفين: أبو سليمان المنطقي، إبراهيم بن بكوس...

(4) لا نَعتدّ كثيراً بالكتاب الذي نشره محمد عبد الرحيم منسوباً إلى الصادق، وحاملاً عنوان: تفسير الأحلام المسمّى كتاب التقسيم (بيروت، مؤسسة عز الدين، 1995). وهذا، على الرغم من أنّي أوصيتُ بنشره ومعجَباً برأي صاحب المقدّمة في نسبة الكتاب.

(5) سوف يكون عملاً جمّاعاً نافعاً إعداد موسوعة، أو معجمٍ ألِفبائي كبير، للرموز مستقًى من: الدينوري، ابن شاهين الظاهري، النابلسي...

3 ـ ابن سيرين، المكانةُ مِن السلطة المعنوية وليس مِن الحقيقة التاريخية:

لعل سعيد بن المسيَّب، الذي أَخَذ عن أسماء بنت بكر الخبرةَ في التعبير، كان من أشهر الشخصيات التي سبقت زمنياً ابن سيرين (100 هـ/ 728 م) الذي لم يُعرف كمعبِّرٍ شهيرٍ في الكُتب التاريخيةِ الأولى. فقد تأخّر ظهور ابن سيرين كصاحب كُتبٍ في التعبير، أو كسلطةٍ اعتباريةٍ أولى في هذا الميدان. ولعلّ الوقت سيطول قَبْل أن تَـتّضح حقيقةُ تلك الظاهرة بجلاء: لماذا خُصّ ذلك الجليل بذلك العِلم، فنسبوا إليه قدراتٍ ومؤلَّفاتٍ وطرائق؟ ما مقدار الشكّ والحقيقة في تلك المنسوبات؟

وفيما بَعد، عَرف الغرب اسم ابن سيرين. فهناك ثمة في اليونانية رسالة تحمل اسمه[1]، وهي مترجَمة أيضاً إلى اللاتينية[2]. لعلّها انتقلت مع الصليبيين بعد أنْ عَرفوا شهرتها عند العربِ وأُعجِبوا بها. ومن المعروفِ أنّ مؤلّفاتٍ عربيةً أخرى في تفسير الأحلام قد تُرجِمت إلى اللاتينية[3].

يُعاد إلى ابن سيرين كتابُ الجوامع (القاهرة/ 1310 هـ/ 1892 م)؛ ومنتخب الكلام في تفسير الأحلام، طُبِع في القاهرة 1868، ثم توالت طبعاته، وجرت له ملخَّصاتٍ تحت أكثر من اسم. وما يزال يَعرف شهرةً كبيرةً، وينال الاهتمام أو يَجذب إليه. ولعل الدراسات اللاحقة تستطيع تعيين الغَرَض الحقيقي، أو السببِ الأول لذلك الكتاب شِبه السيريني، المنسوب إلى ابن سيرين[4].

والخلاصة؟ إنّ «منتخب الكلام في تفسير الأحلام» كتاب طُبع في القاهرة سنة 1868، ثم على هامش «تعطيرِ الأنام» في سنة 1877/ 1894 و1884/ 1302، الخ... له مختصرٌ بعنوان «تعبير الرؤيا» طُبِع في القاهرة 1864/ 1381. ومخطوط «منتخب الكلام» موجود في

---

(1) AKHMETIS F. SEIRIM.

(2) م. ع.

(3) منها: «ماهية النوم والرؤيا» للكندي.

(4) استشفّ توفيق فهد، في (ينابيع...، ص 145، هامش 21): إنّ «منتخب الكلام» هو هو، مع فوارق خفيفة، مخطوط باريس رقم 3749 بعنوان «المنتخب في تعبير الرؤيا» لمؤلفه الحسين بن الحسن بن إبراهيم الخليلي الداري. ويشير الداري هذا إلى أنه يأخذ من الكرماني، والدينوري، وأبي سعيد الواعظ. والقضية، في تحليلي، أعقد من هذا التبسيط؛ والمحقق نفسه ـ وهو صديق كريم صارت معلوماته قديمة ـ لم يبقَ عند هذه الأحكام، في عمله اللاحق. وتَمّ مؤخّراً نشر مخطوطاتٍ ثمينة في الحلميات لم يَعرف بها؛ وتجاوزَته كثيراً.

باريس برقم 3749. وهذا الكتاب شديد الشبَه بمخطوطٍ يحمل عنواناً قريباً هو «المتخب في تعبير الرؤيا» للمؤلِّف حسين بن حسن إبراهيم الخليلي الداري[1](GAL, SII, 1039)، وبرقم 2749 (في المكتبة الوطنية، باريس)[2].

رأينا أنّ كتاب ابن سيرين، المعروف بين أيدينا، ما يزال يُثير أسئلةً: لماذا نُسب إلى ابن سيرين، ما مدى علاقته بكتاب الخليلي الداري الذي قد يُقال إنه «النسخة الأصلية» للمؤلِّف السيريني، ما علاقته بالاستشهادات الكثيرة المستقاةِ من تفسيرٍ منسوبٍ للصادق؟ لا ريب في أنّ تلك الأسئلة ذات أجوبة؛ والأجوبة ليست موضوعنا الأساسي. فنحن هنا سنكتفي بالزعم أنّ تأثير ابن سيرين هو أبرز - في الحلميات الأوروبية - من تأثير أرطاميدورس؛ فقد عَرفت هذه ابن سيرين قبل أن يُنشَر الكتاب الثاني، وقدَّم ابن سيرين للعالَم اللاتيني منهجاً للتفسير غير موجودٍ في كتاب العالِم الروماني. والتفسيرات العربية الإسلامية أقرب إلى ما هو يوناني وثني منها إلى الفكر اللاتيني الذي كان آنذاك يحتاج إلى مواضيع الألوهية والملائكيات، الغيبيات والنبوات وما إلى ذلك؛ وكُلُّها مواضيع كان قد عالجها باقتدارٍ الفكرُ العربي الإسلامي. أخيراً، ربما يكون من الحسَن القول بأنّ كتاب الدينوري (القادري، 2 ج، بيروت، 1997)، هو المؤلِّف الذي أقام المَألَفَةَ بين النظريتَيْن اليونانية والعربية الإسلامية. لذا يبقى الكلام ينتظر أبحاثاً جديدة في ذلك المضمار؛ وبخاصةٍ في مجال مخطوطاتٍ كبرى مفقودة، وعلاقة الدينوري بكتاب ابن سيرين المنحول (را: أدناه). لقد كانت التجربة العربية الإسلامية، التجربةُ النمطية التأسيسية للذات العربية، غنيةً دسمةً في الحُلميات: نَضجتْ بمعزلٍ عن التأثير اليوناني الذي عندما وفَد، فإنّه رَفَد بلا شكّ. لكنّ ذلك كان، بحسب تحليلنا، في مجال المتفلسِفين حيث هَمٌّ الربطِ البرهاني بين المخيّلة والعقل، بين النبي والفيلسوف؛ هنا كان كتاب أرطاميدورس غير ذي بالٍ عظيم.

لم يكن اسم أرطاميدورس مشهوراً في التراث العربي الحلمي العامّ، والفلسفي بخاصة؛ فنحن هنا لسنا إزاء اسمٍ ضاهى اسم أرسطو أو أفلاطون أو جالينوس. لم يتّضح لنا أنّنا إزاء كتابٍ كان نبعاً يستقي منه الكثيرون. لقد كانت الثقة عند العرب بقدرتهم «في مجال الحُلميات» غير مجروحة، ولم تتعرض للشكّ[3]. ويبدو أنّ مدرستهم في ذلك، وفي

---

(1) فهد، ينابيع. . .، ص 154، هامش 21.

(2) عن «تعبير الأحلام» و«منتخَب الكلام. . .» (مخطوطاتٍ ومطبوعات)، را: بروكلمان، تاريخ الأدب العربي (ج 1، ط 3، ترجمة ع. النجّار، القاهرة، دار المعارف)، صص 255-256.

(3) نقول ذلك لأنّ الحلميات اعتُبِرت عِلماً شرعياً شديد الارتباط بالدين من حيث هو وحي، واستمرار =

التأويليات والرّمازة، كانت مستقلة، وأثّرت في تكوين «النبوة الطبيعية»، أو العلمية، في داخل الفكر الأوروبي الوسيطي[1].

4 ـ كثرة المفسّرين، اتّساعُ مجال الدراسات التفسيرية (للحلم والنّص الديني):

مَرَّ أنّ كثرةَ المخطوطات الحُلمية التي ما تزال معروفةً حتى اليوم، في بلادنا أو في غيرها[2]، تَدلّ على الاهتمام الكبير بالتعبير، وعلى كثرة المهتمّين به. فهناك الآلاف؛ لأنّ المعبِّر شخصيةٌ ارتبطت ـ أصلاً ـ بالفقه والتديّن والصلاح، بل ولأنّه كان يبدو عامِلاً اجتماعياً نافعاً ضروريَّ الوجود. فمن السهل الكلام عن معبِّرٍ في كل قرية، أو في كلّ مكانٍ انوجَد فيه فقيه أو ممثّل للدين. وكانت تلك الظاهرة تترسّخ، وتنمو؛ وما تزال حيّةً في أوساطنا المتديّنة وخارجها. وعلى سبيل العيِّنة، يشير الدينوريّ، في «القادري في التعبير»، مؤلَّف في 397 هـ/ 1006، إلى عددٍ للمعبِّرين يبلغ الأكثر من سبعة آلافٍ مستنِداً في ذلك إلى الخلاّل[3]. والدّينوري نفسه يورد، في كتابه ذلك، مائة مفسِّر[4]. ويرى البعض، مثلما مَرَّ، أنّ هذا المؤلَّف ربما يكون الوسيط الذي انتقل أرْطاميدورُس عبره إلى التراث العربي الإسلامي[5]؛ وليس ذلك ـ هنا والآن ـ هَمّنا أو موضوعنا؛ إذْ الكتابُ متوفّراً، وحَسُن تدقيقه وإعداد كشّافاته. . .

5 ـ الشخصيات والمجال، بحسب ابن خلدون:

تؤكد دراسة ابن خلدون (ت 1604) أنّ علم تعبير الرؤيا كثير التناقل؛ «وكان محمد بن سيرين فيه (في ذلك العِلْم) من أشهر العلماء، وكُتِبت عنه في ذلك قوانين وتناقَلَها الناس لهذا العهد»[6]. ثم يورِد ابن خلدون اسم الكرماني كمؤلِّفٍ في ذلك

= للوحي المؤثّر في الشؤون الدنيوية للمؤمنين والجماعة والفِقهيات.

(1) وهي مدرسة أثّرت في الفكر الأوروبي الوسيطي. فقد قيل: نَقَل لَيو توسْكوسْ وليونكلافيوس كتاب ابن سيرين إلى اللاتينية في سنة 1160. ونُقِل إلى الفرنسية في سنة 1581، وإلى الألمانية في 1607 (قا: هامش أعلاه؛ لم نلاحِظ دقةً في التواريخ).

(2) أدبيات الحلم شديدة الغزارة، في الفكر العربي الإسلامي؛ كثير منها تكرار، وإعادة نسخ.

(3) فهد، ينابيع شرقية (بالفرنسية)، ج 2، ص 130.

(4) م. ع، ص 130. وزّعهم في 15 طبقة: أنبياء، صحابة النبي... وكان ذلك المؤلَّف ما يزال مخطوطاً (فهد، ينابيع، ص 154).

(5) م. ع، ص 130.

(6) ابن خلدون، المقدمة، ص 887. وأنا أقول: لم يتوقّف ذلك التناقل حتى هذه الأيام أيضاً... والبارز هنا أنّ ابن خلدون لم يشكّ، على عكس ما نفعل اليوم، بقيمة ابن سيرين وكتابه.

الميدان[1]، وثمة «المتكلمون المتأخرون»[2]، ثم هناك كُتُب ابن أبي طالب القيرواني، و«كتاب الإشارة» للسالمي الذي هو «من أنفع الكتب وأخْصَرها»[3] [أو: أخْصَرها]. وكذلك يذكّر ابن خلدون بكتبٍ أخرى ما تزال ضائعة (ومن ثم تمنع إعطاء الحكم النهائي على تراثنا في الحلميات) هي: كتاب المَرْقَبة العليا، لابن راشد[4]. ولعلّ ابن خلدون ـ في تحليلي ـ قد استقى أفكاره من ابن راشد هذا، ومن كُتبِ ابن أبي طالب القيرواني التي كانت ـ بحسب قول ابن خلدون نفسه ـ المتداوَلة بين أهل المغرب في ذلك العصر. كما أنّ مؤرِّخنا الكبيرَ لم يكتفِ بسرد أسماءٍ متباعدة، إذْ أعمَل هو نفسه فيها نظرَه وطرائقه المعرفية (را: أدناه).

6 ـ علماء التفسير وأشهر منتوجاته في خطاب طاش كبري زادة، الثقة والاعتزاز بذلك القطاع:

يَذكر أحمد بن مصطفى، الشهير بطاشْ كُبْري زادة (ت 968 هـ/ 1561 م)، أسماء مؤلِّفين في عِلم التفسير لا نعرف لهم اليوم كُتباً مطبوعةً أو مخطوطة[5]. فهناك «فوائد الفوائد» لابن الدّقّاق، و«شرح البدْر المُنير» للحنبلي؛ ويشير إلى أبي سهل، ومحمّد بن قطب الدين الأزنيقي الذي هو «من مشاهير بلادنا علماً وفضلاً وزهداً ووَرعاً»[6]. ولا يبدو لنا، في جميع الأحوال، أنّ طاش كبري زادة يقدّم جديداً في عرضه السريع لعلم التفسير، أو يقدّم عَلَماً أكبر من ابن سيرين الذي ما يزال مؤلِّفنا الأشهر[7] والذي قد يُظنّ أنّه يغني عن تحقيق وفرةٍ من المخطوطات المغمورةِ المؤلِّف، والتي تنتظر الدراسة التاريخية التي تتعقّب تطورَ الأفهومِ الواحد، والدلالةِ الواحدة، والرموزِ واحداً واحداً.

---

(1) هو عينه الذي أورده ابن النديم، كما مرّ أعلاه.

(2) وهؤلاء، بحسب قول ابن خلدون، أكثروا من التأليف في ذلك العِلم. لكنّ ابن خلدون لا يسمّي منهم أحداً.

(3) هو ابن عبد اللّه محمد بن أحمد بن عمر السالمي. وضع كتاب «الإشارة إلى علم العبارة» في القرن السابع/ الثالث عشر. وهو، كما يبدو من كلام ابن خلدون، كاتب شهير يلي ابن سيرين أهمية. ولعله غالباً ما كان الناس يمزجون بينهما ناسبين لهذا ما هو لذاك، وبالعكس.

(4) ابن خلدون، م. ع، ص 888.

(5) طاش كبْري زادة، مفتاح. . .، ج 1، ص 336.

(6) طاش. . .، م. ع، ج 1، ص 336.

(7) يقدّم المؤلِّف نفسه (طاش. . .، م. ع، صص 336-337) عدداً من الأحلام التي فسَّرها ابن سيرين.

7 ـ الدراسات المعاصرة للحُلميات تتجاوز الاكتفاء بالتارخة:

نحو الإنتاج الإسهامي المستقل:

تَهتمّ الدراسات المعاصِرة، أو يجب أن تَهتمّ، وعلى غرار ما شجَّعْنا عليه قديماً ثم في هذا الكتاب، بتقميشِ المجموعات ونشرها[1] في سبيل تشييد تاريخٍ لعلم تفسير الأحلام في الفكر العربي. أما الهدف الثاني، وهو الأهمّ، فهو تقعيد القواعد واستخراج الطرائق أو الأجهزةِ المعرفيةِ ـ في ذلك المجال ـ تبعاً للناجح الفالِح في الدار العالمية للعلوم المعاصرة.

8 ـ مراحلُ الحُلميات التاسيسيةِ، بنية المدرسة العربية الإسلامية في علوم الحُلم والحديث النبويّ والتاويل أو في ميادين النصّ والتارخة والمعرفة:

لعلّه صار جائزاً الآن تقسيم الحلميات إلى مراحل هي، بشكلٍ عام، موازية للمراحل التي مرّت بها الفلسفة، والفكر عموماً؛ بل والثقافة العربية الإسلامية وحضاراتها:

أ / مرحلة التكوّن والبروز: هنا يُذكر ابن سيرين عبر ما يُنسب إليه، أو عبر ما جمَّعه أحدهم من هنا وهناك ثم عزا المجموعة تلك إلى عالِم عُرِفَ بالتّقى والخِبرة. ثم يورَد الكرماني الذي عاش في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة، على عهد الخليفة المهدي، والذي وضع ألـ «دستور في التعبير». ثم نلقى، في هذه المرحلة المتحرّكة، الكندي. وهذا، عبْر رسالته «في ماهية النوم والرؤيا»[2]، كان كمَنْ وضعَ للفلاسفة أُخطوطةَ [شيماءة] العلاقةِ بين النبوّة والفلسفة على أساسٍ فهمٍ يَربُط المخيّلةَ والنومَ والرؤيا والوحي. هذه الأفهومة، أو هذه المقولة الفلسفية الحُلمية، في تحليلي، هي التي وجَّهَت تفكير فلاسفتنا؛ ثم صار لها سلطةٌ أخرى عمل فلاسفةِ أوروبا في القرون الوسطى (ألبير الكبير، توما الأكويني)؛ بل وحتى اسبينوزا نفسه؛ واستمراراً حتى كانْطْ الذي حوّل إلى مسلّماته الثلاث مقولات الفلسفةِ الإسلامية في: الله، النفس، الوحي أو حرية الإنسان.

---

(1) من الأمّهات: ابن غنّام (ت 674/ 1275 أو: 693/ 1295) مخطوط الظاهرية رقم 5597، ورقم 5537؛ مخطوط المكتبة الوطنية في باريس 2750 (را: عبد الدائم، م. ع، ص 33، هامش 1). رسالة القادري: المكتبة الوطنية في باريس 2745 (206 ورقة). محمد بن قطب الدين (ت 786/ 1384): التعبير المنيف والتأويل الشريف، المكتبة الوطنية في باريس 2753 (241 ورقة). حسين بن حسن بن إبراهيم الخليلي الداري، مخطوط المكتبة الوطنية في باريس 1749 (مطبوع). را: بروكلمان، SUPP, II, 1039.

(2) تَرجَم كتابَ الكندي إلى اللاتينية: جيرار الكريموني (را: أدناه).

ويرتبط باسم الكندي إلى حدٍّ ما كاتب مشهور هو أبو معشر الفلكي (ت 272 هـ/ 886 م). ثم يأتي عمل ابن قتيبة (ت 276 هـ/ 889 م). لكنّ الأهمّ هنا، وليس الأشهر، هو الدينوري الذي وضع سنة 397/ 1006 كتاب «القادري في التعبير» مُهدًى إلى الخليفة القادر بالله (ت 442/ 1031). كما يَرِد هنا أبو سعيد الواعظ (ت 407/ 1016)، وهو عَلَم يبدو أنّ عمله «البشارة» لم يرَ النور بعد. وللاستزادة، نُحيل إلى الكتب التاريخية[1]، إذْ إنّ المراد هنا هو إجراءُ الضبطِ العام داخل ما نُسمّيه: المدرسة العربية في الرمزي والتأويليات والمخيال، في نقد التأرخة، في قراءةِ النّص أو الشخصيةِ كما الحالةِ المَرَضيةِ أو النّحنُ، في عِلم الحديث (الرواية والدراية). . .

ب/ مرحلة التشبُّع والاستقرار: ربما يكون من الأسهل علينا أن نعتبر في محاولتنا هنا لتعقُّب بُناةِ علم تفسير الأحلام عبر التاريخ العربي الإسلامي، ابن شاهين (782/ 1468) بمثابة ممثّلٍ للمرحلة التي استقر فيها قطاعُ تفسيرِ المنامات، وترسّخت مناهجه و«قوانينه»، أو تخومه و«حقائقه»، أو غرضه ومفاهيمه ومَرجَعيته.

ت/ مرحلة ما قد يُطلَق عليها صفة النرجسية: هنا اتصف نمطُ العمل بنوعٍ من الاستهلاك الذاتي، ووصل الميدانُ إلى أفسح مجالٍ له مع النابلسي (ت 1144/ 1731) الذي اجتاف عطاءات الصوفيين وعلماء اللغة وأهل «الاختصاص»، وقدّمها في مؤلَّفٍ واضحٍ صقَل لكنْ كَرَّر. فقد أخذَ عن السابقين بغير أنْ يُضيف كثيراً. والأهمّ هو أنّ متوجه نافع كاشف عن أوضاع المجتمع الحينذاكي ومشكلاته، وعن مستوى العلوم وطرائقها ومقاصدها.

ث/ مرحلة الإجتهاد الحضاري المعاصر: هي مرحلة تفكُّكٍ في البارادغمات المعهودةِ، وتغيُّرٍ اجتماعي نفسي واسع وعميقٍ. فالتصورات عن الوجود والاقتصاد والعقل، في العصر الحديث، اختلفتْ جذرياً. وهنا تكرّست الصفةُ العِلمية لعلم تعبير المنامات. قد ننتفع من تجارب أسلافنا؛ لكنْ دون أن نتخلّى عن الثقة المطلَقةِ بأدوات العِلم المعاصر، وفلسفتِه، وطرائقه. . . فروح المعاصَرة والحداثة، وحتى ما بعد المعاصَرةِ وما بعد الحداثة، أو خصائص البحث التجريبي المُكامِل للمنهج العقلاني أو لطرائق العلوم الإنسانية، وقود محرِّك لخطابنا الراهن في الإنسان والعِلم والقيم، في الصحة النفسيةِ

(1) را: فهد، ينابيع، صص 131-145 (هامش 23)؛ مقدّمة نَشرةِ كتابِ أرْطاميدورُس، ص 13 (بالروماني: XIII).

والخطابِ الذي يُعيد الاعتبار للغائر والمغاير أو للشفهي واللاواعي والمعيوش. ولقد أشرنا من قبل مراراً إلى أهمية دراسة المخيال؛ أو لدوره في الشخصية، وفي التكامل مع العقل المحض (راسْيو/ RATIO)، وفي التقاط صورةٍ غير مبتسرةٍ للإنسان والنّص، أو للإدراك والفكر، ومن ثم لتَشييدِ استراتيجيةٍ أو رؤيةٍ فلسفيةٍ للمستقبل والنَّحنُ والاقتصاد، أي لتجربة الجهاد الحضاري مع ثورات العلوم الراهنة والقادمة. . .

أُشمولة

1 ـ أدّت جدلية اللغة والواقع، أو النّصّ والمفسِّر الاجتهادي، إلى ظهور استجاباتٍ عقلانيةٍ متقدِّمةٍ في فضاء الحُلميات، والقراءةِ للنّصّ، والتأويليات والرّمازة. فمن جهة أولى، ولّدت المعتقداتُ الخاصةُ بالحُلم مدلولاتٍ وسلوكاتٍ أعطت لهذا الأخيرِ قيمةً تؤثّر في الواقع، وفي تطوير الأحداث والنّصّ. فمثلاً، الاعتقاد بارتباط الرؤيا بالغيب، ومن ثمّ بالاستنباء أو معرفةِ الغوامض والحُجُب، ساقَ الناسَ إلى ارتباطٍ بالرجل الصالح في المجتمع. وقد كان لهذا الرجل توجيهُه الفعّال في المشكلات والمُجْريات الواقعية. ومن جهةٍ ثانية، وللمثال أيضاً، إنّ مجتمعاتنا ـ التي كانت تُدرِكُ الواقع بواسطة ثقافةٍ اجتماعية تقوم اللغة بدور عظيم في توجيهه ـ تبدو مجتمعاتٍ أعطت للُّغة هذه دوراً عظيماً أيضاً في تفسير الحلم وبنيته ومفاعيله. وفي عبارة أخْصَر، إنّ الاعتقاد بقوة اللغة أدّى إلى جعل هذه اللغة أساساً في ولوج عالَم الحُلم وفهمه، بل وفي استجلابه أو تخميره (لتوليد حُلمٍ تُتلى كلمات وتُمارَس شعائر. . . ، كما رأينا). وذلك الاعتقاد عينه عزّز ـ من جهةٍ ثالثة ـ إدراكَ الواقع بواسطة أفكارٍ وسلوكاتٍ تلعب فيها اللغة دوراً بارزاً. وفي اقتضاب، إنّ التفسيرات العربية للحُلم تُظهِر لنا ليس فقط تجربةً اجتماعية ثقافية معينة، ونمطاً اجتماعياً معيناً، بل وتَنقل إلينا أيضاً رؤيةً للعِلم، وصورةً للواقع، واستجاباتٍ ومواقفَ مرتبطةً باللغة الموجِّهة للنظر، ولتفسير العالَم، وللتغيير في الحياة والحقائق والقيم.

2 ـ عَرف علم الأحلام قفزةً توليفيةً مع فرويد في السنة 1900؛ ثم كانت القفزة الثانية في السنة 1952، بواسطة دراسة وِظافة (وظائفية/ فيزيولوجيا) النوم: ديمَنْتَ وكْلَيْتْمان (را: الفصل الأخير). ولا يَعتقِدنَّ أحدٌ بأنّ الفكر العربي المعاصِر بقي منقفِلاً على ذاته، أو بأنّه تخلّى عن خصوصياته وإسهاماته في مجال علوم الرمز والحُلم والنّصّ، أو التأويل والتأرخة واللغة، أو فلسفات الدينِ والنفسِ والعقل.

3 ـ اهتمّ الفكرُ عند القدامى كثيراً بذلك القلَق الذي تُحدِثه الأحلام. وعرف الأسلاف الأهميةَ المعطاةَ لبعض الأحلام التي غيّرت في حياة الجماعة، وفي مجرى الوعي والتاريخ.

فالتاريخ العربي، كتاريخ أممٍ أخرى[1]، أعطى لحُلم بعض كباره معانيَ وإشاراتٍ قادت إلى انتهاج سُبلٍ جديدة أو توقّع حوادث جليلة. وكانت الحدود بين الحلم والواقع تتغيّر: تَتمدّد في بعض الأحلام إلى درجة إلغاء المسافة وكلّ ابتعاد؛ وفي أحلام أخرى (كأضغاث الأحلام) كانت تلك الحدودُ تُقفَل بحيث كان يُلقى بالحُلم في سلّة الشيطانِ أي فيما هو غير واقعي، وبلا نفع، وعديم المعنى، وخارج ميدان الفضيلة[2]. ونَلقى في القطاع الإناسي، كالحال مثلاً في فضاء القصص الشعبية الشفهية والمكتوبة، ليس فقط سخريةً من رفع الحدود بين الواقع والنّوم؛ بل ونجد أيضاً تفسيرَ توحيدِ الحلمِ مع الواقعِ بأنّه ظاهرة معروفةَ في حالاتٍ من المرض العقلي[3]. وبينما نستطيع القول إنّ الحدودَ القائمة بين الواقع والخيال في مجال الكرامة الصوفية تتغيّر، فإنّ الثابت أو العامَّ هو الإقرار بأنّ حركةً مستمرةً من الذهاب والإياب تقوم أيضاً بين ذَيْنك العالَمَيْن داخل الشّعر والفنّ، أو النّصّ الجماعي الإبْداعي والإدراكِ المعرفي، أو الوعيِ والرمزِ والمتخيَّل، أو الواقع والرمزِي والتخيّلي.

4 ـ نال تأثير العاملِ العضوي في توليد الحلم أهميةً عند المفسّرين في تراثنا؛ وفي العالَم القديم. إلاّ أنّ تفسير الحلم بالسبب العضوي وحده لم يلقَ إجماعاً عند جماعتنا، ولم يؤخَذ على أنّه قانون شامل خالد. ونحن اليوم نقول: إنّ ذلك الحكْم على العامل العضوي في تكوُّن الحلم ما يزال صائباً؛ ونقول الأمرَ عينَه بصدد الأهمية، وليس الأولوية أو الأعميّة أو الأشملية، المعطاةِ للباعث ـ أو للمثير الخارجي ـ للحلم. فمثلاً، فَسّر النابلسي، وحتى المفسِّر الشعبي، بعضَ الأحلام بأنّها نتاج مثيراتٍ خارجية؛ إلاّ أنّ المعنى النفساني هو الذي كان القائد أو الأهَمّ والأكبر. وهذا ما نلقاه اليوم في عِلم الأحلام؛ فالمؤثّر الخارجي قد يولّد أكثر من حلم واحدٍ عند الشخص الواحد عينه، والشاهد هو أن رائحةً

---

(1) كان مجلس الشيوخ في روما يتلقّى أحلام أُناسٍ من الجمهور. وبعد التفحُّص كان المجلسُ يأمر بتنفيذ خططٍ، أو بالامتناع عن القيام ببعض الأعمال والمشاريع. وفي التراث العربي الإسلامي نجد اهتمام بعض القادةِ بأحلام مُساعِديهم.

(2) لم تَقبلْ الحلمياتُ، في التراثَ عندنا، أحلامَ شخصٍ يقول إنه قام بعملٍ في منامه على أنه قد قام بذلك فعلاً. لكنّ مثل هذه الأحلام، في الأمم «البدائية»، كانت تؤخذ بجديةٍ أو على أنها جرت فعلاً في دنيا الواقع. فالذي أبصر في نومه أنه قام بعملٍ ما، مسؤولٌ عن ذلك العمل؛ ويُصَدَّق. قد نجد هذا في قطاع محصورٍ عند العرب القدامى؛ وبخاصةٍ داخل أسمارٍ أو أخبارٍ هدفها إدهاشي، أو إثارة الفضول والاستغراب.

(3) قا: حالةُ مُصاب بذهانٍ نهض مسرعاً من نومه، وألقى بنفسه من النافذة هرباً من لصوصٍ كان يرى في حلمه أنّهم يلاحقونه (أو مختبئون تحت السرير، أو يأمرونه..).

طيّبة تولّد أحلاماً تختلف بحسب الأشخاص، وبحسب الواقع والظروف للشخص عينه. كما أكّدت التجارب اليوم ما كان يقوله الأقدمون، عند ابن سيرين للمثال، عن الجانب الاستباقي للحُلم أي عن الحُلم الذي «يتنبّأ» بمَرَضٍ لصاحبه (أحدهم يروي حلمه لابن سيرين. فردّ هذا بأنّ رِجْل الحالم سوف تُقطع بسبب مَرَضها. وحصل ذلك)[1]. إنّ صفة التنبؤ هذه محتَمَلة؛ لكنّها لا تغطّي سوى العدد القليلِ جداً من الأحلام. فالفيزيولوجي أو البيولوجي يجب أن لا يَمنع من التركيز على اعتبار الحلم من حيث هو ظاهرة نفسية اجتماعية، أو نَصّ، أو رسالة، أو لُغة... وهذا ما تنبّه له أسلافنا، والأقدمون في التاريخ البشري. ثم إنّ هذا هو عينه أيضاً النظر المعاصر إلى الحلم (فرويد، يونغ، إلخ)، بدعمٍ من الدراسةِ المؤلّلة (بواسطة الآلات) التجريبية[2]، أو بتعاونٍ وتكاملٍ معها ومع طرائق العلوم الإنسانية السائرة باتّجاه الاقتراب المستمر من علوم الطبيعة.

5 ـ تُقدِّم لوائح الرموز عند الأسلاف، إلى علم الأحلام المعاصر، مجلوباتٍ ومكتسَبات. فاللائحة التي تَضمّ، على سبيل الشاهد، رموز المرأة، أو الرَّجُل، ما تزال تُقدِّم نفعاً؛ أو مدلولاتٍ مُساعِدة أو حتى مُرشِدة. غير أنّ تفسير الحلم، وما هو على غراره (الأسطورة، النّص، النكتة، إلخ)، بحسب لوائح جاهزة أو مفاتيح ناجزة ثابتة، لا يستطيع أن يؤخَذ بمثابة تفسيرٍ دقيقٍ، أو حَيّ. فتلك الطريقة لا تبدو علمية بالمعنى الراهن للصِّفة «عِلمي»؛ وهي أيضاً طريقة غير نقدية، جامدة، تعميمية، آلية، مسبَقة، جاهزة، مُغفِلة للشخصي والتاريخي، بل وللفروقات الفردية.

6 ـ انتقلت التقسيماتُ الثنائيةُ في الفترة التاريخية التأسيسية (مُفرِح ومُـترِح، مُبشِّر ومُنذِر، المَرَض صحة والسرور تعاسة، إلخ) إلى تقسيماتٍ هي، في الفكر المعاصر وكما مَرّ وسيمرّ هنا بين الثنايا والطوايا، ذات وظيفةٍ إيضاحية تشخيصية؛ فمنها: الحلم الواضح وغير الواضح، المطوَّل والمختصَر، الميسَّر والمعقَّد، الواقعي ونقيض الواقعي، ماضويّ

---

(1) المَرْضى بالربو، أو بالالتهابات الرئوية وما إليها، قد تكشف أحلامهم عن الإصابة بالسل قبل الظهور الفعلي للمرض. والأمثلة كثيرة. لكن صفة التنبؤ هذه في الحلم ليست عامة، ولا هي كافية. ولعل شيئاً منها هو الذي دفع أسلافنا، وفي الأمم الأخرى أيضاً، للتخوّف من الحلم ومن خاصيته المستقبليةِ هذه. سنبحث، فيما بعد، تشخيصَ المرضِ النفسي ـ ثم درجاتِ التقدّم في الشفاء ـ بواسطة تعقّب أحلام الصابر.

(2) را: الحركات السريعة للعين (Rapid Eye Movements). يسمّيها الفرنسيوّن: MRY؛ را (بالفرنسية): قاموس علم النفس، ج 2، صص494-496.

المحتوى أو التوجّه ومستقبليّ الطبيعة والمسارِ والوظيفة... وثمة أيضاً ثنائيات أخرى لالتقاطه: منقفِل ومنفتِح، شواشي مشتَّت ومنتظِم مُرتَّب، نادر ودوري أو تكراري، علني ومتضمَّن، صريح وكامن، إلماحي وإطنابي أو استطرادي، صراعي وفاتر، أساسي وتابع... أخيراً، هناك الأكثر: النفساني والفيزيولوجي، الجنساني والخُلُقاني، الماضوي والمستقبلاني...

7 ـ لا ينجح التحقيب [= الحَقْبَنة] الذي يتأسس على عصرٍ ذهبي. ولا جدوى كبيرة من اعتماد مقولة «عصر التدوين»، أي حيث يظهر الفكر العربي الإسلامي بعامة، وضِمنه الحلميات، رتيباً تكرارياً واجترارياً بعد ذلك العصر؛ ثم منتهياً مع ابن خلدون، أكبر مفسِّر للحلم والنص، وأيضاً للحديث النبوي والتاريخ. فتلك تأرخة ناقصة؛ وهي ضيّقة ومسطّحة. ولا غَرو، فالحلميات، كما الفكر والفلسفة، ظاهرة أو معرفة لا تتوقّف.

8 ـ ليست الحَقْبَنة تَرفاً؛ ولا هي مجرّد أداةٍ لتبسيط إدراك التاريخ؛ ثم لتسهيل تمييز أنماط المعرفة، ودرجاتها، وأزماتها. فما نسوقه هنا، تحت عنوان التعاقبي، قد فَصَل بين مراحل أو لحظات متتالية، استمرارية، تاريخية. وما نقسّمه من حيث المعرفيائي [= الأبيستيمولوجي] يبقى صحيحاً، ومحرِّكاً بالنسبة لكل المراحل التاريخية المذكورة؛ ويبقى أيضاً قائماً على الانفصالي أو اللاإستمراري، المتأزّم أو المتقطِّع، المتميِّز بطرائق ورؤيةٍ وعقباتٍ خاصةٍ به.

9 ـ هل استطعنا، هنا، المحافظة أو التأسّس بثباتٍ على أقسام الحَقْبَنة إنْ على الصعيد التاريخي (مرحلة تأسيسية، ثم نرجسية...) أَمْ على صعيدٍ يُشَغِّل فلسفة المعرفة أو منطقها وأجهزتها؟ يبدو لي، ورداً على السؤال الأخير، أنّ صعوبةً عميقةً ما تزال تمنع الانتقال من المنهج المعهود في القراءة التحليلنفسية إلى منهج جديدٍ؛ أو إلى علم النفس الجديد الذي هو علم نقديّ، ويَرفض المنهجيةَ الفرويدية ـ اليونغية، ويَدرس الأُسس المعرفيائية أو قواعد الإنتاج تبعاً للمرحلة الأحدث داخل فلسفة العِلم المعاصِرِ ونظرياتِ المعرفة التي تقطع مع ما كان متسيِّداً قبل ثورات العلم الراهنة.

الفصل الثاني

مرجعيات عِلم الحُلم الثلاث

التاريخ والمعيوش الجماعي الراهن والدار العالمية للعِلم

القسم الأول: قراءة المرجعيتَين، التاريخية والمعيوشة الراهنة، في ضوء المرجعية الثالثة أو الدار العالمية للعِلم الراهن

القسم الثاني: المفسِّر البَطَل

القسم الثالث: وسائط التغيير المعهودة في مجرى الحلم ونفاذه وعواقبه

القسم الرابع: أهداف تفسير للحلم - التكييفُ النفسي الاجتماعي وإشباعُ حاجاتٍ ثانوية

مستصفى

القسم الأول

المُقارَبة الميدانيةُ للراهن والدراسةُ التاريخيةُ للتراث

(تَعاونُ التّزامني والتعاقبي لالتقاط كُلّيّة الظاهرة الحُلميةِ ودينامياتها)

1 ـ غرض الدراسة، مقاربَة ميدانية للمجال والطرائق:

من أجل دراسة الحُلم وتفسيره في القطاع الشعبي لجاتُ، في الخطوة الأولى، إلى استحضارات الذاكرةِ عن القرية وكتابٍ سِرّي كان، بحسب ما كان شائعاً، بحوزة فقيهها. وهكذا تذكَّرتُ كيف كان أهلنا يقدّمون لكل حلمٍ معنى؛ أو يلجأون إلى «الفقيه» الذي كان ـ كما سنرى أدناه ـ يقرأ بعض الآيات القرآنية، أو بعض النصوص الاحتفالية والصلوات على محمدٍ، قبل أن يُعطي للحُلم معنى؛ وللحالِم إجابةً رقيقة، أو غطاءً أبوياً لجهله، وصعوبةِ الوصول إلى حلّ؛ أو دعوتَنا إلى التوقّع خيراً، وإلى التعوّذ بالله والتوكّل عليه.

كنّا نَسمع، في الطفولة، عن كتابٍ يَملكه ذلك الرجل الغامض في قريتنا الصغيرة والذي كان يُخفي اسمَ ذلك الكتاب والذي، كما كان يُقال، يستطيع أيضاً «عَقْد» المحبّة، وربْطَ الزوج، وفكَّ الطّلسم، والتعرّفَ إلى السارق والغائب أو المفقود، واستعمالاتِ الرقم والحَرْف، وكتابةَ التمائم، وردَّ «العين» الحسودة، وعَقْدَ لسان الوحش عن الحيوان الضال، وروايةَ العجائب والغرائب والأنبيائية.

2 ـ المسْح الميداني، مقابلات وتقميش، ملاحَظات وحوارات:

فَرضَتْ عمليةُ المسحِ العام أن نُجري مقابلاتٍ عدةً مع بعض المتميّزين القرويين، وخاصةً بعض النساء المعمَّرات الأُمّـيّات. تَحدّث الجميع، باتفاقٍ شبه تام، عن مساوىء النوم بعد كثرة الأكل، وعن اعتقاداتهم القديمة بالقرينة والرَّوبَصَة، وعن معنى الموت والسَّفَر، ومعنى المفتاح، والخزنة، والباب، والجَمَل، والسَّمَك، والأسد، والشيطان، والحزن، والكلب الأسود، والعرس. . .

ومن المعبِّر أنّ الإجابات كانت أحياناً كثيرةً تَسبقها، أو تلحقها، مشاعر برفضها ثم التذكُّر الحنيني لها؛ مع إرداف القول الخجولِ بأنّها خرافات، ونتيجة فقر الناس القديم

وجهلهم. لقد تغيّرت الدنيا! بذلك كان يعلّقون على معتقداتهم الحلمية العتيقةِ بعد روايتها لنا بتردُّد:

أ/ تقميش وتسجيل، توسيع الاتصالات ومجال الدراسة: إعداد لائحةٍ بالمفاتيح، أو بالمقولات النفسية الاجتماعية الكبرى والمفردات الكثيرة التردّد في التفسير الحلمي، في قريتنا، كان يغتني شيئاً فشيئاً. تَوصّلنا أخيراً إلى لائحةٍ تضمّ 30 مفتاحاً؛ كان الاختلاف حولها قليلاً في الوسط المَدروس.

ب/ البحث في القرى المجاورة: سألتُ العديد من الأصدقاء، من قرى مختلفة، ذوي الاتصال المستمر بالريف، عن مفسّري الأحلام في قراهم. وقد تَوصّلتُ إلى معلوماتٍ تُعمَّم؛ ومتّفَقٌ عليها. في قرى عديدة نلقى شخصية المعبِّر النمطية: فمثلاً هو في عمرٍ متقدّم؛ يقوم بتلك الوظيفة في قريته، وقد يقصده العديدون من الجوار. إلا أنّه متكتّم، لا يهتمّ إلّا بأصدقائه والمُلِحّين. ثم، لأنه «يخاف الله» فهو لا يستعمل «عِلْمه» إلّا لصالح الناس، أو لطمأنتهم وتحذيرهم.

ت/ قرى من البقاع: ووصفوا لي شخصية ووظائف معبِّر في قريةٍ من منطقة بعلبك؛ إنّه الظاهرة عينها التي عرفتُها في القرى السابقة: يتّهمونه بأنّه يستطيع أن يكتب للمحبة بين العشاق، ويَربط ويَفكّ، ويكتب التعاويذ والحِجاب والتمائم مجاناً لأصدقائه فيقيهم من «العين»، أو الحسَد، أو الشرائر عامة. كما بحثتُ الموضوع عينه مع كثرةٍ من الأصدقاء من قُرىً مجاورة، ثم من أوساطٍ شعبية في بيروت، وفي صيدا؛ وكان الاتفاق ملحوظاً حول وصفهم لشخصية المعبِّر وتأويلاته الكبرى الجاهزة، وحول مفاتيح الأحلام أو الرموز، وحول رسوم قصّ المنام، وما إلى ذلك من احتفالاتٍ وأعراف تراثية (معهودة، منقولة. . .).

ث/ قرية في الشمال اللبناني: وسألتُ زميلي أستاذ علم الاجتماع في كلية الآداب عن قريته القلَمون (محمّد رضوان حسَن). وسجّلتُ الحديث الذي أدلى به الزميل؛ ومن الطبيعي أنّ المعلومات أتتْ بدون فرقٍ كبير: البُنى عينها، والوظائف عينها، والطرائق التأويلية شديدة التطابق. وتلك ظاهرة مفهومة؛ فهي نتاج ثقافةٍ متجانسة، ولاوعيٍ جماعي متجانس؛ وهي أيضاً ردودُ فعلٍ للوعي متشابهةٌ إزاء مشكلاتٍ واحدةٍ مع الطبيعة والواقع والماضي. من هنا، من وحدة تلك الظاهرة أو بصفتها مترابطة مع بقية الظواهر الاجتماعية في مجتمعنا، لم أجدْ غرابةً في وجود التشابه المتين بين طرائق التعبير ـ أو وظائفه ـ عند

أبناء قُرىً متباعدة: لقد تكلّم المعبِّر في القلَمون بكلام ابن القرية الجنوبية، وابن المنطقة الشعبية التقليدية في صيدا وبيروت، وابن المنطقة البعلبكية...

3 ـ الدراسة التاريخية، مقاربة موضوعنا داخل الأدب الشعبي (الشفهي والمكتوب)، تشابه الرموز أو المفاتيح داخل قطاعات الثقافةِ الواحدة:

وكان من الطرائق الأساسية، في دراستنا التاريخية، تقميش معطياتِ موضوعنا المبثوثةِ في الأدب الشعبي:

أ/ «ألف ليلة وليلة»: هنا نلقى مَنْ يأتيه في المنام قائلاً: اذهبْ إلى مكان كذا، أو افعل كذا. ويُنفِّذ الحالم، فتارةً يَسعد؛ وفي أحوالٍ أخرى يلقى الشقاء في البدء، ثم لا يلبث أن يلقى حلاً لمشكلته[1]. وتُظهِر القراءةُ التشخيصيةُ التفحّصيةُ أنّ الكثير من قصص «ألف ليلة وليلة» قريبٌ من الحُلم، أو حُلم، أو تعبير حلميّ عن: الواقع والشخصية، المرغوب والمنجرِح، التوتر والمتخيَّل، المطمور والرمزي، المقموع والمطرود، اللاامتمايز والهاجع...

ب/ في القطاع الإناسي: بتعقّبِ الحلم وتفسيره داخل القطاع الإناسي نلقى إشكالية الحلم وإوالياته مؤسِّسةً متحرِّكةً في المَثَل، والنكتة، والأغنية، والكلام اللاغِز، والحَدّوثة، والقول الدارج، وما إلى ذلك من قطاعات الأدب الفولكلوري؛ ففيها كلها نلقى استعمالاتٍ متعددةً للحلم، وتوازياتٍ مع مدلولاته وأجهزته ووظائفه. وليس سابقاً لأوانه القول بأنّ التداخل، بين كِلاَ الشقَّين من الأدب الشعبي، بارز واضح؛ وأنّهما يقدِّمان معلوماتٍ ثمينةً في مجال الدخول إلى صَرْح لغة الحُلم أي في تَسطيع النور على فَهمِ بنية الحلم عند العربي خاصة والإنسان بوجهٍ عام، وعلى ولوج عالَمِ الرمز والنفسِ والتأويل. لقد اتّضح لنا أنّ قطاع الأحلام لا يُؤخَذ منفصلاً عن ظواهر عامة هي: الفولكلور، القطاع الإناسي والمعيوشيات، الشفهي والتطبيقي، النشاط النفسي الواعي واللاواعي، اللغة والتعبير اللالُغَوي ورواية الحوادثِ أو فهمِها، الخبرات والطموحات والرغبات...

لا بدّ من تحليل عَيِّنَةٍ تُظهِر التكافؤ والتشارك بل التشابه والوحدةَ بين الرموز المحرِّكة لألعاب الأطفال، والأغنيات، والنكتة، وشتى القطاعات الإناسية الأخرى، والأحلام، والتعبير غير اللفظي، والفنون، واللغات «البدائية».

---

(1) وهذا ما يُظهر أنّ الأدب الشعبي، وبالممارسة أو بالخِبرة، تَنبّه إلى أنّ الأحلام لا تَصْدق دائماً وفي كل حالة. وهنا شِبه تحذيرٍ تعليمي من مخاطر الاستسلام لها.

١/ قد تكون رموز الرَّجُل كامنةً مؤسِّسة، أو موجِّهة منمَّطة ومفسَّرة، في ألعابه وتفضيلاته: إنه يلعب بالمِلْطاع، وبالعصا والقضيب؛ ويتَعزّر بجُملة أشياءٍ طويلةٍ كتحريكِ عصا وإشهار سيف، ويُراكِم حجارةً ثم يَضربها، ويَزحَف ويتسلّق، ويكسّر أغصاناً، ويَـقصّ أو يَـقطع، ويتطاعن مع أترابه، ويَحرث ويَنكُش، ويملأ ويفرِّغ، ويُشعِل النيران، ويَعدو ويَسقط (قا: الألعاب الجماعية التنافسية) ويصطاد. . .

٢/ أظهَر التحليل النفسي الإناسي للأغنية الشعبية الراهنة (وللشِّعر، القديم منه والحاضر؛ والشفهي كما الرّسمي) امتزاجَ الحُبّ والموت، المأساوي والرغبة، التفكّكِ أو الفناء والاتصالِ، الفرح (الحياة) والعذاب أو التألّم. . فقد بدا شديد الوضوح امتزاجُ النقيضَيْن أو استدعاء قيمةٍ ما للقيمةِ المناقضة لها: الضحك والبكاء، العِرس والجنازة، الجوع والشبع، الفقر والغنى، الليل والنهار. . . فما هو محرِّك للتفسير الحلمي التراثي (وهو ما يزال حيّاً، في معظمه) يُحرِّك أيضاً التعبيرَ بالأغنية؛ وفي القطاعَيْن نجد المتكافئات عينها حيّةً، أو مُنتِجة ومُوَقِّدة[1]. ومن ثم فإنّ الرمز الواحد يكون مشتركاً؛ وله المعنى عينه، والوظائف عينها.

٣/ وتحليل الغرائبيّات[2] والفِردوسيّات[3]، إنْ في مصادرها المدوَّنة التاريخية أمْ في التي قَمَّشناها بواسطة المسح الميداني المخصَّص أصلاً للحُلميات، طريقة سديدة مُجْزية في التقاط الرمز، والأنماط، وطرائق التفكير الشعبي. فقد توصَّلنا إلى التقاط مقولةٍ أساسيةٍ وأولى هي أنّ للرمز الواحدِ عينِه الوظيفةَ عَينها، أو المعنى عينَه، في الحُلمياتِ والغرائبيات والفِردوسيات، في الفنّيّات الشعبية والجحيميات والقطاعات الإناسية. . .

4 ـ مقاربة ميدانية، ثم تاريخية، للتراث المنسوب إلى ابن سيرين داخل الحُلميات التأسيسية والمعيوش الراهن:

أثبت المسح الميداني، والقراءةُ التاريخيةُ، أنّ ابن سيرين سلطةٌ أولى، والرَّجلُ الأول، في الميدان التفسيري الشعبي. فكتاب ابن سيرين هو المرجَع الذي يلجأ إليه

---

(1) نُلفي الدراسة المفصَّلة في كتاب آخر هو بمثابة الجزء الآخر لهذا الذي بين أيدينا.

(2) هنا ميدانٌ من أشهر محتوياته: ظاهرة الحيَوَنْسان (الشيء أو الكائن المكوَّن من إنسانٍ وحيوانٍ ما)، ومجال الكائناتِ المكوَّنة من إنسانٍ، وحيوانٍ ما، ونباتٍ أو شيء (را: الهامش السابق).

(3) هي التخييلات والهوامات أو الميثات والتصورات المتعلقة بالفردوس (الجنّة، النّعيم) والمُعيدة إلى الفردوسي الرَّحْمي. . . (را: أدناه؛ الباب الثالث، الفصل الرابع).

المفسّرون «الرّسميون» أي الذين يقومون بتلك الوظيفة، ويَشتهرون بها، ويروّجون التأويلاتِ الأساسية للمفاتيح.

كرّرنا أنّ ابن سيرين يُعتبر، شعبياً، حجة: هو صاحب الكتاب الذي يوليه المفسِّر الشعبي أهميةً يَستند إليها استناده إلى الحقيقة أو المرجعية القصوى. وظهَر لي أنّ ذلك الكتاب كان يُخبّأ. فقديماً كان يُخفيه من يقتنيه، ولا يُذكَر بالاسم، إذ يُكتفى بتسميته بـ «الكتاب». كان المفسِّر، في قرية القلَمون مثلاً وفي غيرها، وعندما يصعب عليه إعطاء حلّ، يَستأذِن للذهاب إلى البيت كي يَفتح «الكتاب». وهنا نكرّر أنّنا لقينا تلك الظاهرة عينها في القرى العديدة الأخرى التي ـ مثلما مرّ ـ مسحنا تراثها الحُلمي المعيوش.

أ/ ابن سيرين اتجاه أكثر مما هو شخص معيَّن: كان لكتاب ابن سيرين «أصل يوناني»(1) أشار إلى نقْله الأقدمون(2). لكنّ القضية أوسع وأعمق من هذا التبسيط. فما نلقاه في الكتاب المنسوب لذلك الإمام يُظهِر المنهجيةَ العربيةَ الإسلامية في النّظرِ والمعالجة(3)؛ وفي تَمثُّل نسغ الحضارات الكبرى آنذاك، والحضاراتِ الأعرابية [الساميّة] التي سبقت الإسلام. وهذا ما لا نتعرّض له الآن؛ نكتفي بالقول إنّ للتراث العربي الحُلمي جذوره الإقليمية التي تغذّت بعطاءاتِ حضارية متعددةٍ لم تتأخر أن نَمَت فأينعت، واستقلّت فأسهَمت وأبدعت.

نعود للقول إنّ ما نلقاه في «كتاب» ابن سيرين، بشكله الراهن، يُمثّل خلاصةَ تجارب أمم عديدةٍ جمَعَها أرطاميدورس من قَبل. ثم أضاف إليها الكاتبون التجربةَ العربيةَ الإسلامية بمناطقها المترامية المتجذّرة في التاريخ المتنوّع. وبذلك تبدو الروح والأمثِلةُ متوافقةً مع الثقافة العربية الإسلامية. ولا يَظهر ذلك الكتابُ غريباً، ولا نلاحِظ فيه ما هو يوناني أو غير يوناني. ولا نستطيع القول إنّ ذلك الكتاب المنسوبَ لابن سيرين يَعكس الروح اليونانية؛ فلا وجود لأثرٍ واضحٍ لفكرٍ يوناني. في الفلسفة العربية الإسلامية، كالحال في بعض

(1) اكتشف مخطوط أرطاميدورس فؤاد سيزكين؛ ونشره توفيق فهد بعنوان: أرطاميدورس الأفسسي، كتاب تعبير الرؤيا، نقله من اليونانية حُنين بن إسحاق (دمشق، 1964). وذلك الكتاب اليوناني، كحال الفكر اليوناني عموماً، إعادةُ تنظيم للتراث العالمي آنذاك؛ ولا سيما الشرقي منه (مصر، بابل، سوريا، الشّمالَفريقيّ، الهند. . .).

(2) را: ابن النديم، الفهرست، ص 378.

(3) قا: الفصول الأولى، وهي نظرية أو مناهجية. وتَدرس الطريقةَ وأدواتِ التفسير أو أجهزتَه وقوالبه (قا: عِلم المقدّمات في الفكر العربي الإسلامي).

العلوم، قد نشعر بأنّ ظلالَ المصطلحاتِ اليونانية (في المنطق، مثلاً) ثقيلة؛ وبالفكر المتخصِّصِ متعَباً، أو رازحاً متأفّفاً، أو مبهوراً مستسلِماً. لا مجال لـذلـك في التراث التفسيري الحُلمي[1]. ففي ابن سيرين، نشعر أنّنا في بيتنا. أيَحْمل ذلك العملُ «السِّيرينيُّ» النسبةِ المنهجَ اليونانيَّ الذي يبوِّب، ويُمَذْهِب بوضوح؟ سوف نعود إلى هذا الموضوع الذي نجده عند كلِّ زاوية.

ب/ **ابن سيرين قطعة من التراث الشعبي**: رأينا على الطبيعة، وبكثرةٍ، أن ابن سيرين ينال حقيقةً أولى في قطاع الحلم... إنّ «كتابه» يؤكِّد لنا أو يعزِّز استقصاءنا الذي أكّد أنّ الحلميات ميدان شديد الانتشار بين الشعب: تستعمله القطاعات الكبرى من الناس؛ ولم يرفضه قطّ الفقهاء، ولا رجال الأدب والتفسير والفكر. وهو متداوَل، موروث. تناقلته الناسُ عبر الأزمان، وعبر الأمكنة العربية الإسلامية مَهما بَعُد بها المذهب أو اللونُ الاجتماعي: يَنتقل شفاهةً؛ ويُغطّي المشكلات النفسيةَ والتمأزُق بالرّدّ على القلَق والتوتّر. وعلى ذلك فهو، في تحليلنا، جزءٌ من التراث الحيّ أو من الجسد العربي. وهو أكثر من تراث، لأنه لم يفقد أهميته طيلة قرون. كان ولا يزال عميق التأثير، متين الجذور التاريخية، شديد الارتباط بالشعب والممارسة أو بالمعيوش والتطبيقي.

ت/ **بعض الفروق بين الكتب الحُلمية المدوَّنة والتفسير الشفهي**: التغاذي المتشابك، إنْ لم نكتفِ بكلمة التوافق، بين ذَينك القطاعَيْن ليس تاماً في السيرورة والغاية. فمن المعروف أنّ المفسِّر الشفهي الشعبي يقوم بأكثر من دور: إنّه يحاول تطمين الحالم، ويساعده أو يَستغلّه، أو يقلِقه فترةً ثم يُحذّره[2]. ثم هو مهيأ دائماً لأن يُعطي الجوابَ الجاهز، وباقتضاب. وهو عموماً ذو معارف قليلةٍ في ميداننا؛ إذْ يكتفي بعموميات وبلائحةٍ مؤلَّفةٍ من حوالي 30 سِرّاً أو مفتاحاً. وكذلك فإنّ اطّلاعه على النّيصات والفُرَيْقات غير متّسع. واهتمامه قليلٌ بالتفاصيل والتعقيدات والحركة، وبالتعرّف الكافي إلى شخصية الحالم بظروفها وهمومها. يميل المفسّر الشعبي إلى العلاج، والحماية من مزعِجات

---

(1) لكن التفاعلَ أو التوازي مع اليوناني، في هذا الحيّز، يَتمظهر بشكلٍ خاص في أعمال فلاسفتنا ـ ومن ثم الفلاسفة الوسيطيّين ـ الذين سعوا إلى بناء النبوّة على أُسُس الحُلم، وتِبعاً لطرائق العِلم المعروف آنذاك.

(2) من العادات أن يُثير المفسِّرُ مخاوفَ الحالم أو أنْ يدعو إلى أخذ الاحتياطات، وإقامة بعض الشعائر كي تَتجنّب المفاعيل السلبية للحُلم أو حتى لتفسيره (سنعود مرراً، وبتوسّع، إلى اعتقاد القدامى بأنّ تفسير الحلم يُعجّل بتحقيق بشائره أو نُذُره).

الأحلام، ومن القرينة، والكابوس، والرّابوص والرّابوضِ وشتّى ما يُرعِب النائم. وهكذا نلقاه يكتب الحِرْز، و«الحصن الحصين»؛ ويعلّم الوقاية، واستجلاب المنافع. . . أمّا الكتب الحلمية المطبوعة [الرسمية، النخبوية، العالِمة]، فهي، كما سنرى أدناه، شيّدت عِلْماً تَعدّى المجال المِلّي المحلي، وأنتج المعرفةَ تبعاً لطرائق ولقوانين، وصاغ حقائق ونظريةً متماسكةً ذاتَ مفاهيم مجرّدة وأعلامٍ كِبار.

5 ـ تَفحُّصُ القولةِ الصوفيةِ في التأويل والمعرفة والحُلميات، في كشْف المحجوبِ والظِّلّي أو المعنى التابع والرمزي؛ عيّنة:

لتَأرختِ موضوعنا، وفي سبيل فهمِ الإناسي أيضاً، تعقّبناه في مجال التصوف المعيوش المهتمّ بالتأويل وبما بَعد الحرْفِ أو ما وراء النّص. يُعتبر الصوفيّون أكبر من اهتم بالتأويل: نلقى ذلك في الكرامة، والهاتف، والخاطر، والشخص الغريب (المجهول)، والخُضر، والبدائل أو المتغيّرات الأخرى لما نُسمّيه اليوم بتعبيرات اللاوعي، والتعبيرِ المجازي والتصويري عن التحول أو الاختمار النفسي والاهتداء، بل وعن هوام تحقيقِ كلّ أمنيةٍ، وامتلاكِ كلّ قدرة، واجتيافِ المتعاليات والنبوةِ والمطلَق (را: زيعور، الكرامة الصوفية والأسطورة والحُلم).

قام الصوفيون، عموماً، بدور المفسّر والموظّف للأحلام. فبحكم تَخصّصهم في الأمور الروحانية كانوا، وما يزالون أيضاً، يؤدّون تلك الوظيفة. وهم، من جهةٍ أخرى، أبرزَ من زرع في الميدان التأويلي للحُلم والحروفِ والأعداد. وهنا اعتبرنا أنّ كتاب عبد الغني النابلسي خير ممثّلٍ، على مستوى الخطاب الصوفي بل والعامّ أيضاً، لمن اعتنى بالحُلم[1]. لقد افترضنا ذلك الكتاب عيّنةً ممثّلة، كي نُسهّل الدراسة والتحليل؛ ومن ثم المقارنة بين الماضي وما هو صوفي معيوش راهناً.

يبقى أن نشير إلى أنّ المتكافئات ـ أو الثنائيات المتناقضة ـ التي يتميّز بها الفكر الصوفي يَتميّز بها أيضاً العقل المفسّر للأحلام. فكما أنّ المفسّر يربط الموت بالحياة والفرح بالحزن والعِرس بالجنازة، كذلك نجد الصوفي يتذبذب أو يتكافأ ويتصارع بين قطبَيْن: الفناء والبقاء، الأُنس والوحشة، الفِرقة والجمع، الغِنى والفقر، القرب والبُعد. . . وسنرى فيما بعد أنّ الحلميات نور يُسطّع الفكر الصوفي في «جدلياته» أو ازدواجياته الدينامية المحرّكة؛ وأنّ الفكر الصوفيّ مُساعِد منوِّرٌ قد يُسطّع معرفتنا بالتفسيرات للحلم وتأويلاتِ النّصّ واكتناهِ الرمزيات.

(1) را: عبد الغني النابلسي، تعطير المنام في تعبير المنام، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د. ت.

6 ـ تَفحّص قولِ القطاع الجماهيري، مفسِّري الأحلام في السيرة والمغازي:

يَترسخ النمط التفسيري للأحلام الذي حَصَر نفسه في تجميع وشرح وتوظيف أحلام النبي (ص) ثم الصحابة وتابعين وأولياء. فذاك نمط هو، على صعيد الفقهاء والمحدِّثين والآدابيين، وعند المتديِّن بعامة أو داخل «عِلم النّصّ» المعهود، متحكِّمٌ مستمر، وتفكيرٌ مسيطِر[1].

7 ـ من التقميش إلى الفرز ثم التبويب وتَشييد الأُشمولة:

كان نافعاً توسيع دائرة الاستبيان والأسئلة والمسح التي طالت أشخاصاً[2] متعدِّدين، من قرى مختلفةٍ في لبنان، ومن طوائف إسلامية ومسيحية[3]، بطرائق غير تَجسُّسيةٍ وغير جارحة. وبعد ذلك، فإنّ مُجمَل ما تجمَّع من معطياتٍ، أمكن توزيعه أو فرزه وفق عناوين كبرى هي: الطقوس التي تُنظِّم قَصّ الحلم من حيث الوقتُ المناسب والاحتفالُ اللفظي الحركي، ثم الطقوسُ التي تُنظِّم ظهور الحلم وتؤثر فيه. بعد ذلك رتّبنا كيفياتِ أو مناهج تفسير الحلم، وتغيّراتِ الرّموز بحسب الزمان والطبيعة وشخصية الحالم أو شروطه (الثقافة، اللغة، الحقل، النَّحنُ، المستوى الاقتصادي والاجتماعي. . .).

8 ـ نظرة جَماعة على مناهج المَسْح المعتمَدة وطرائق الدراسةِ التاريخيةِ:

أشرنا أعلاه إلى منهجٍ في التقميش يقوم على مسح موضوعنا بواسطة المحادثات المتنوّعة مع شخصياتٍ مختلفة ثقافةً وعُمْراً، ثم داخل تاريخ الأدب الشفهي المعيوش والمكتوب. واتّضح لنا، هنا وسابقاً، ترابط التصوفِ بالإناسة وبالحلميات: لقد تداخَل القطاع الصوفي مع التأويلات الحلمية الشعبية، ومع الحَدّوثة أو القصة وسائر المنتوجات الشفهية، ومع الكثير من العلوم الخفية. صحيح أنّ تداخل التصوف مع التأويلات الحلمية الشعبية يبقى الأوضح. لكننا لا نستطيع، بحسب تحليلنا، فهْم القطاعِ التفسيري الحلمي دون ملاحقته المقارِنةِ داخل الأدب الفولكلوري الشفهي من خرافةٍ، ومَثَل، وأغنية، وتسلياتٍ طِفلية، وألعاب، وألغاز، وتلاعُن، وتشاتُم، وتخريفاتٍ أو «عجائب وغرائب». . . وبرَزَ لنا، على صعيد المعيوشِ والحيّ، ونقولها بوضوح، أنّ تلك التأويلات

(1) مجدي السّيّد، منامات الرسول (ص)، القاهرة، دار السلام، ط 1, 1991.

(2) قدّم المعلومات الأوفر أشخاص اخترناهم من النمط الشعبي الاجتماعي (القديم؛ العَواميّ)، بل وكانوا بشكلٍ خاص من ذوي البساطة و«طيبة القلب».

(3) يلجأ المسيحي، كالمسلم، إلى شخص مشهور بقدرته على كتابة الحِرْز والحجاب أي إلى شخصٍ يكون صاحب «جَرَّة قلَم» قوية. كما قد يلجأ إلى «شيخٍ» مسلم مشهودٍ له في مجالنا هذا.

المنسوبة إلى ابن سيرين لا تعني لأحدٍ أنّها ذات مصدرٍ يوناني، حتى وإنْ كانتْ بعض أبواب الكتاب أو تقسيماته العامة متطابقة بالكاملِ مع أرطاميدورس. ففي ابن سيرين ـ الذي بين أيدينا ـ نُلفي الروحَ العربية الإسلامية، وعبقريةَ اللغة العربية، والثقافة الشعبية الإسلامية، والتراث الديني الإسلامي... ولقد مَرّ أعلاه أنّ الفكر العربي لم يتأخّر في تكوين تراثٍ ضخمٍ خاصّ في ميدان التفسير الحلمي الذي لم يُدرَس جلّه بعد. ومهما يكن فإنّ كتباً حُلميةً نظير كتاب النابلسي، أو ابن شاهين، أو ما إليهما، وبعضَ كتبٍ أخرى لا تزال مخطوطة، تُظهِر الأصالة ـ أو الإسهامية الإبداعية ـ العربية في مجال كشْف رموز اللاوعي الجماعي واللاوعي الفردي. ومَرَّ أيضاً، أنّ الحلميات العربية أثّرت في الغرب عبر منافذ عدّةٍ كان منها الترجمةُ اللاتينية لابن سيرين؛ كما كان منها أيضاً ترجمةُ الكتب الفلسفيةِ والعلميةِ العربية، واللقاءُ الحيّ بين الحضارتَيْن إنْ في الأندلس وصقلية أم عَبْر الحروب وعَبْر التفاعل الشفهي.

القسم الثاني

المفسِّر البَطَل أو تعاون الاختصاص العلمي والتفسير الذاتي للحلم

1 ـ شخصية المفسِّر التقليدي في الوسط الشعبي والعالِم، انغراسها في التراث واللاوعي الثقافي، في المخيالات والمنمَّطات:

المفسِّر في الريف، والأوساط الشعبية عموماً، شخصية تكون مشهورةً بالتّقى والورع؛ فالتَديُّن و«حُسْن السّمعة» شرطان لا نزاع حولهما للوثوق بالمعبِّر. وقد يكون هذا، في وجهٍ عام، شيخَ القرية أو المحلّة، فقيهها أو المهتمّ البارز بالأمور الاجتماعية. وعلى ذلك فالنظرة إلى المفسِّر تكون ممزوجة بالاحترام، وبإيلائه أحياناً وظائف اعتبارية [معنوية، سحرية] مقيَّدة بالمقدَّس والتقاليد المقدسة[1]. ومن هنا يكون دور المفسِّر يُشبه دورَ المعالِج النفساني؛ ذاك بسبب قدرته الرمزية على تخفيف التوتر عند الخائف، وإعادة الأمن والطمأنة حين الشعور بالقلق.

وتلك النظرة الحانية نلقاها هي هي أيضاً في التراث العالِم، وفي الفكر العربي الإسلامي بوجهٍ عام؛ ذاك أنّ علم التفسير قد عُدَّ من العلوم الشرعية بلا نزاع. وهكذا نلقى بإجماعٍ تام التأكيد بأنّ «علم الرؤيا له أصل في الشريعة»[2]؛ لقد قال بذلك كل من تَعرّض لهذا المَيدان من مثل: الكندي، الفارابي، ابن سينا... وقال بذلك إخوان الصفا، والغزالي، والصوفيون، والفقهاء، والمحدِّثون[3]، وعلماء الكلام، والآدابيون... وحيث أنّ علم التأويل علم شرعي فإن المهتمّ بذلك العِلم، في التراث وحتى اليوم على الصعيد التعاملي العامّ، كان ذا «قداسةٍ» لأنه حانٍ حامٍ (كطبيبٍ أو معالِجٍ نفساني)، ثم إنّه لا يمارِس عملاً بعيداً عن الفقه والشرع والأخلاق.

---

(1) لكنّ ذلك الشخص قد يكون، أحياناً أقل، من المهتمّين بالتصوف. وفي حالاتٍ أكثر هو متخصص بالعلوم السحرية أو الخفية مثل كتابة الأحجبة والتعاويذ، والكتابة ضد «العَيْن الحاسدة»، وفكّ الحَرْف، والخطّ على الرمل، والعلوم الصَّنْعَوية، وجَمْع الجن، واستخدام العفاريت وقراءة الطالع...

(2) ابن شاهين، الإشارات في علم العبارات (مطبوع على هامش «تعطير الأنام في تعبير المنام»، ج 1، ص 2؛ صص 5-6.

(3) هنا تكون «الشخصية الفقهية» ألصق بالواقع؛ إذْ الفقيه يهتمّ بالواقعي والعياني. أمّا المحدِّث فهو أقلّ اهتماماً بالتفسير، أو بالتطبيقي ومصلحة الحالم.

ومع تلك المكانة الإيجابيةِ في قطاعات الثقافة العربية للمفسِّر، مَرَّ أنّ هناك إيجابية أيضاً في النظر إلى عملية التفسير من حيث ارتباطها بالتديّن وتفاعلها مع الظواهر الاجتماعية واللغوية وحياة الحالم وبيئته. وقد أُطلِق على تلك العملية أسماء كثيرة؛ فهناك من سَمّاها: تفسير المنامات، وهذه التسمية هي الأشيع على اللسان في القطاع الإناسي؛ وهي تسمية نلقاها أيضاً في الملخَّص المتداوَل المنسوب إلى ابن سيرين. إلاّ أننا نلقى أخرى غيرها مثل: تعبير الأحلام، وتأويل المنامات[1]. وتلخيصاً، فإنّ شخصية المفسِّر ذات حظوة: كان لها اعتبار في بلاط الحكّام، وفي الميدان الديني، وفي القطاع الفلسفي (الكندي، الفارابي، ابن سينا...)، وفي التصوف. أمّا في التراث الشفهي فكانت قريبة جداً من الناس: شاركت في تأمين السيطرة الخرافية على مجرى الحلم؛ وفي إزالة القلق تجاه المصير، ومآسي الوجودِ واعتباطِ الطبيعة. لقد كان المفسِّر يَتدخَّل لفظياً ورمزياً في تنظيم القَدَر وفق الرغبات، وفي توفير الشعور بالاطمئنان وتعزيز الصحة النفسية والتكيّف للأفراد؛ فهو يربط الفردي بالعام والمطلق، والشخصي بالديني، والأرضي بالغيبي، والواقعي بالمتخيَّل والرمزي والمشتهى...

2 ـ آدابية المعبِّر، شروطه (تعامليته، واجبيته، يَنْبَغِيّاته، علائقيته، فضله وشرفه):

آدابية المعبِّر هي السلوكات المثالية المطلوبة فيه؛ أو هي مُجْمَل من الخصائص والقيم المفروضة. بيد أنه لا يكفي التديّن، وحُسن السمعة، لخلق المفسِّر المثالي. فهناك محمودات وقواعد أخرى يجب التحلّي بها؛ من نحو:

أ/ الصفات الأخلاقية: يجب أن يكون المعبِّر شخصاً أميناً على أسرار الناس. فلا يجوز له أن يُفشي حلماً دون إذن صاحبه، ولا أن يتندّر بصاحب حلم، ولا يستغل حلم شخصٍ لاستجلاب نفع أو لإكراه. على المعبِّر، إذن، أن يكتم ما يُلقى إليه من أحلام؛ وأن يكون كالطبيب الشريف الذي لا يَستعمل مهنته لتحقيق أغراضٍ خاصة. وواجب المعبِّر، بَعْدُ أيضاً، أن يَعْمَل بحقّ، ويدلّ على الصواب، ولا يَمنع نفعاً عن أحد (قا: آدابية المعلِّم أو المؤدِّب، شرف العالِم والمتعلِّم، آداب المفيد والمستفيد، فضل أو أدب السامع والمتكلِّم).

---

(1) تفسير وتأويل وتعبير: مصطلحات ثلاثة نلقاها تتوازى في مضمار البحث عن المعنى الأول أو الكامن في التفسير القرآني، والتفسير الحُلمي، والتفسير الحُروفي. وتتكافأ تلك المصطلحات، بَعد أيضاً، في قراءة النصّ الأدبي والشعريّ والتاريخي، والمعرفة الإدراكية، وتشخيص «العُقدة» أو الأمراض النفسية...

ب/ **الثقافة الواسعة:** من آدابية المهنة أن يكون المعبِّر ضليعاً في العلوم القرآنية، والتفسير، والحديث النبوي؛ ومطَّلِعاً على القطاعات المتّصلة باللغة العربية والفقهيات؛ وبالأشعار والأمثال، والمعتقدات، وأحوال الأمم الأخرى، والتاريخ، وعِلم طبقات المفسِّرين، إلخ. . .

ت/ **خصائص عقلية ومِهْنية:** منها قدرة عقلية على التحليل والمقايَسة والمقارَنة؛ وعلى ربط الجزء الأساسي للحلم بما هو عام، وما يناظره أو يوحي به في القرآن، أو الحديث، أو اللغة، أو التاريخ وقواعد المَنطق وما إلى ذلك من حاملاتٍ ووسائط تعبيرية. بعد ذلك تلي قدرة عقلية على التوليف؛ إذ يعود المفسِّر إلى إقامة التركيب العام وتنظيم الصياغة الشاملة. وتلك الخصائص تنوجد، مبدئياً، في شخصية ممثل الدِّين أو الشديدِ التعبّد. وهكذا، فإنّ الصابِر لا يذهب إلا للمعبِّر الذي يكون تقياً، عارفاً بالدين و«الأخبار»، مشهوراً بعلمه وفضله، مُعارِكاً الأيام، كثير الخبرة [قا: الثقافة الواسعة والاختصاص المنهجي والمطلوبات الأخرى من المحلِّل النفسي، أو المؤرِّخ، أو مفسِّر النّصّ؛ راهناً].

وهذه النظرةُ إلى صفات المعبِّر شديدةُ الانغراس في التراث الحلمي، الشفهي منه والمكتوب. فالذين كتبوا في مجالنا هذا يَفتتِحون كتبهم بالكلام على الشروط الثقافية، ثم البَيْنَغيّاتِ والأخلاق، الواجبة عند محلِّل الأحلام. نلقى ذلك واضحاً في الكتاب المحمولِ على ابن سيرين[1]، وفي النابلسي[2]، اللذَيْن يقدِّمان كعيِّنةٍ ممثّلة. إنّهما يوصيان أيضاً المعبِّر بأن يُعامِل الصابرَ [الزبون] برفقٍ لتخفيف المخاوف، وللتوجيه صوب التفاؤل والأمل في الحياة وفي التعزيز الذاتي[3].

3 ـ تَعدّد الوظائف للمعبِّر الشعبي ووحدتها الكامنة، حالات حادة (المفسِّر الاستنفاعي):

خلاصةً، قد يقوم المفسِّر بوظائف متراصّة مترابطة فيما بينها: يكتب الحجاب والحِرز، ويُعالِج من «صَيْبة العين»، ويَجمع الجان، ثم يفرّقهم بعد أخذِ المعرفة منهم، و«يَربُط ويَفكّ» أي يُحدِث العجز الجنسي ويلغيه، ويكتب للمحبة والبغض بين العشّاق أو الأزواج، ويقي بتعاويذه من الشيطان والكائنات الشريرة الليلية. . .

(1) ابن سيرين، ص ص 15, 23, 25.

(2) را: عبد الغني النابلسي، تعطير الأنام في تعبير المنام، ج 1، ص 7.

(3) هنا نَلْحظ أنّ المفسِّر يقوم بشيء من الرعاية النفسية ـ أو من المعالجة الرمزية ـ في عملية التفسير الحلمي. فهو يقدّم للزبون كلاماً ينفع للتكيُّف والصحة النفسية، أو يعزِّز القوى الدفاعية وطاقة التحمُّل؛ وبذلك فهو شخصية نمطية متميِّزة معرفيًا، وذات موقع في المجتمع والوعي الجماعي.

إنّ تلك الوظائف «السحرية» للمفسِّر تعطيه قدرةً اعتبارية، وتُحدِّد «الدور الاجتماعي» الذي يَحتلّه «مركز» مفسِّر الأحلام في القطاع الشعبي (القرية، الريف، التجمّعات الشعبية في المُدن)، وفي المقام أو القطاع الأنثروبولوجي داخل الشخصية المؤمنة أو السويّة (الإنسان العامّ في بلادنا).

قد يَدَّعي المفسِّر، كما رأينا، أنّه يقتني كُتباً. و«فتح الكتابِ» مصطلح خاص يَستجلب الأُجرة. ثم إنّ ذلك الكتاب يبقى مخفيّ الاسم، فلا يُطْلِع عليه المفسِّر أحداً. ويكون هذا «الكنز»، في أغلب الأحيان، نسخةً مخطوطة لكتاب ابن سيرين. أمّا الصابر، من يَودّ تفسير حلمه، فعليه الذهاب إلى بيت المفسِّر. لا يكون التفسير دون دفع مبلغ؛ فالمهنةُ هنا مكرَّسة ومتعدّدة الوجوه. وقد تجري في هذا المضمار أعمال غير أمينة، وسوء استعمال. . . ويكثر الذين يتبرّعون دفعاً لشرٍّ محتمَل، وتَبرّكاً ونِذْراً أو ما إلى ذلك؛ لكنّ هؤلاء الزبائن يتعاملون مع المفسِّر الفقهي. أمّا عبارة «والله أعلم»، فإن المفسِّر المحترِف [= الاستنفاعي] آخر من يَتحيَّن بها أو يُشغِّلها؛ غير أنّه أكثر مَن يَنتفِع مِن: «إنْ شاء الله».

4 ـ تقنيات المفسِّر المحترِف، ترسيخ مركزه وعمله الاستنفاعي:

يدعو المفسِّر لعدم تجاوزه، ولربط الناس بعمله الكاشفِ والاختصاصي. فمثلاً، يَذكُر «الشيخ جميل» أنّ أحدهم جاء ذات يومٍ يروي أنّه رأى في المنام أنّ القمر يسقط في نقطةٍ ما داخل القرية، وينبدلع منه نورٌ قوي. وقال المفسِّر: في تلك المنطقة كنز. وصَدَق التفسير، كما زعم «الشيخ جميل». بعد فترة رأى الرجلُ عينَهُ الحلم عينَه. ولكن سقط القمر، هذه المرة، في منطقةٍ أخرى من القرية. هنا قرّر الرجل الذهاب فوراً، وبدون اللجوء إلى المفسِّر، إلى تلك المنطقة ظنّاً بأنّه سيجد كنزاً. إلاّ أنه عندما بدأ الحفر وجد جثّةً مدفونةً؛ ثم وقَع عليه الدَّرَك وقيّدوه. وفي المحكمة استشهد الرجل بالمفسِّر الذي، على سبيل التغطية وتعزيزِ الذات، ادّعى أنّ الكنز تَبدّل في المرة الثانية إلى جثّةٍ لأنّ الأبراج تَغيّرت، ولأنّ ليل الحلم اختلف. ومن بين أهدافٍ كثيرة، يسعى المحترِف [المُحارِف، الاستنجاحي، المصلحي، الاستنفاعي] هنا لتثبيت عمله، وتعميق احترامه، ولرفضِ محاولاتِ تجاوزه والاستغناء عنه[1]. وفي جميع الأحوال، سنعود لدراسة ما جرى، داخل هذا القطاع، من تحوّلاتٍ اجتماعية؛ وتفكّكٍ في التصورات والمراسم والممارَسة؛ ومحاولاتٍ في إعادة الضبطِ أو التجديدِ والتكيّف مع العصر والتعولم. . .

---

(1) التقط ذلك الزّميل محمد رضوان حَسَن (أستاذ علم الاجتماع، كلية الآداب)، أثناء دراسته الميدانية للحُلميات المعيوشة.

5 ـ آدابية الحالِم وقَصّ الحُلْم، ملاك الأحلام: يَنْبغِيّات وتعاملية:

نقول، تلخيصاً، إنّ الوعيّ العام صاغ قواعد تُنظِّم قَصَّ الحلم من حيث الفترة المناسبة[1]، والطقوسُ التي تُبعِد الشّرّ وتَستجلِب الحَسَن أو تُعجِّل في تحقيقه، وزمنُ الرؤيا الصادقة، والملاكُ الموكَل بالأحلام، والشروطُ المطلوبة من الحالم عند إظهار حلمه. تتوازى ـ وتتبادل ـ آدابيةُ الحالم مع الآداب الخاصّة بالمعبِّر: فعلى هذا أو ذاك أن يتهرّب من تفسير أو رواية الأحلام التي فيها سوء كي لا يتحقّق فعلاً شرّها، وأن يَبحث عن الأقرب إلى الخير فيقوله (كأنْ يُقرّب ما أمكنه الخيرات، ويأخذ الجانب الإيجابي من الحلم فيخبره، ويُغلِّب الناحيةَ الطيّبة في تفسير الحلم)، وأن يَدع بعض الأحلام بلا تعبير. فكثيرة هي الأحلام التي يقول لك المعبِّر إنّها من الشيطان، أو «أضغاث أحلام»، أو إنّها نتيجةُ «الماويّة» (النّسْغ) في الشخص أو في الطبيعة. إلاّ أن المعبِّر يعطي قيمة صِدْقيةً للأحلام الواضحة، والتي يَظهر فيها الله أو النبي والأولياء والصالحون، ولأحلام الطفل والإنسانِ التّقيّ، وللكلام الذي تقوله الحيوانات والموتى للحالم.

يُشدِّد التراث الحُلمي على مبدأ قَصّ الحلم بصدق. فبعد الطقوس التي يجب اتّباعها، كما سنرى، ينبغي على الحالم أن لا يبالغ، ولا يختلق تفاصيل، ولا يدَّعي حُلماً لم يَحْصل. إننا نلقى ذلك الشرط مفروضاً في الحديث النبوي حيث يقول: «من تَحلَّم بحُلمٍ كُلِّف أن يَعقد بين شعرتَيْن»[2]. ثم إنّ صاحب الحلم إنْ كذِب فإنّما بفعله ذاك لا يقع في ذنبٍ واحدٍ فقط، بل إنّه يكون أيضاً قد كَذَب على الله بسبب طبيعة الحلم الروحانية، وعلاقته مع عالم الغيب، ومع المَلاك الموكَل بالأحلام (وهو المَلاك صِدّيقون أو مُصَدِّقون)[3].

وإذَن، يشدد التفسير الشعبي، مَثَله في ذلك كمَثَل التراث المكتوب، على وجوب التمسُّك بالصدق عند قَصّ الرؤيا ليس فقط لأنّ الصدق مطلوب في حدّ ذاته، بل ولأنّ الكذب ـ هنا أيضاً ـ كذبٌ على الروح، ثم على ذلك الملاك المسمّى «صدّيقون» الذي هو، كما تقول التأويلات والاعتقادات، ملاك يتولّى المنامات. إنْ لم أعثر على اسمه في الوسط

---

(1) يُذكَر أنّ المفسِّر لم يكن يرضى بتفسير حلم بعد شروق الشمس، ويقول إنّ الحلمَ يَفسد إنْ رويناه بعد الشروق. ونلقى في الكتب أنه «يُتوقَّف في التعبير عند طلوع الشمس» (ابن سيرين، ص 25).

(2) را: ابن منظور، لسان العرب، مادة الحلم (ج 12، ص 145 وما بَعدها).

(3) هو الملاك صدّيقون، في النابلسي، ج 1، ص 5. ثم إنّ «صِدْق» أو «صَدَق» هو من أسماء الآلهة بحسب أ. فريحة، معجم أسماء المُدن والقرى اللبنانية (بيروت، مكتبة لبنان، ط 3 ,1992)، ص XXX (30). قا: صِدّيقين، اسم قرية في جنوب لبنان.

الشفهي المعاصِر، فإنّنا نلقاه مذكوراً في بعض الكتب الحُلمية. وهو يَنقل المعلوماتِ إلى روح النائم بصدقٍ عَبْر الحلم؛ ويتوجَّب علينا بالتالي إظهار هذا الحلم بالطريقة الصادقة، الطريقةِ التي تلقيناه بها. وفي الأمثال الرائجة أو داخل الشفهيات التي قمَّشناها: إنّ «من كَذب في منامه [في قَصّ حلمه]، نار جهنّم قُدّامه».

وفي تحليلنا، وبحكْم منهجنا، فإنّ ذلك الخوف من الكذب بالحلم مردّه إلى الخوف من الوقوع في ما وقع فيه ـ من شرّ وإثم ـ ذلك الذي روى ليوسف مناماً كاذباً [1]. وبذلك، يرتبط الكاذبُ هنا بتجربةٍ نَمطيةٍ يُنبوعيةٍ تعود إلى المفسِّر النمطي للأحلام، إلى النمط الأساسي الأصلي حيث يُفلح مَن يروي منامَه بصدقٍ، وحيث الكاذب يَلقى الشرّ [«تأكله الطير» (سورة يوسف: 36 ,41)].

وهنا نربط ذلك الملاك الصادق، صَدّيقون أو مُصَدِّقون، بالأحلام الصادقة التي، في المعهودية، تَحصل للطفل: الطفل هو أيضاً ملاك، ويتحدّث أحياناً مع الملائكة في نومه؛ وتُحنّي أصابعُه، وتَحرسه عند أدنى خطر[2]. ولعلّ عمل ذلك الملاك يشتمل على ما هو أكثر من الطفل أيضاً؛ فقد رأينا أعلاه كيفَ تَـتَمَظهر الأحلام الصادقة في كلامٍ يوجَّهه إلى الحالم طفل، أو بهيمة، أو طير، أو متوفّىٰ. ولا غَرو، فتلك الكائنات لا مصلَحة لها في الكذب على النائم؛ وإنّما هي صادقة، وهي تنفعه بكشفها الحقيقة أمامه[3].

6 ـ الطقوس الشعبية عند إظهار الحلم، عيّنات من الشعائر والاحتفالات:

تُنظِّم التقاليد الشعبيةُ احتفالاً خاصّاً مفروضاً على الشخص إنْ شاء أن يَقُصّص حلمه. فإخراج الحلم للغير يفرض شعائر عامّة؛ من نحو:

أ/ تَرداد الصَّلاة على النبي، أو القول: خير الصلاة على محمّد (ص). وهنا طقوس تُخفّف القلَق، وتُفيد إذْ هي تُبلسِم وتُخفّض التوتر داخل الذات أو مع الحقل، وفي العلائقية وتجاه اعتباط الطبيعة والمخاوف أو المآسي الفردية كما الجماعية.

ب/ التعوُّذ من الشيطان: وثمة أيضاً تَرداد جُملٍ ثابتةٍ غرضها إزالة السوء، وتَجنّب

(1) قا: الحديث النبوي القائل: «لا يُحدِّث بحديثٍ نبويّ إلاّ على طهارة». وسوف نرى، مَرّة أخرى لكنْ من زاويةٍ مختلفةٍ ولغرضٍ مغايِر، عمق توجيه الأحاديثية للحُلميات.

(2) كلام الطفل أو تبسُّمه أثناء نومه، في مهده أو في حضن أمه، ظاهرة حسية حركية معروفة. وبهذه الظاهرة عند الطفل قد يُفسَّر كلام «الطفل البطل» في الإناسة، وعِلم الكرامات. . .

(3) قا: كلام الطير أو السمكة للصياد (والإنسان عموماً) في الحَدّوثة، وفي الأدب الشعبي المكتوب، والكرامة الصوفية، إلخ. . .

التنائج السلبيةِ للحلم، وتحويل ما هو شرّ في الحلم إلى ما هو في مصلحة الحالم. فالكلام هنا مبارَكٌ مبارِك؛ وهو هنا يُقدَّم بمثابة أنّه يغيّر مجرى الأحداث بمجرّد التلفُّظ[1].

ت/ **التَّفْل يميناً وشمالاً**: طقس يَطرد الشياطين باعتبار تلك العملية بديلاً أو موازاةً لعملية النفْثِ والنّفْخ والنّفر (التنفير)، أي الإخراج[2]. وهي إوالية إخراجية للشر، وإبعادية عن الذات بالإفراز؛ ونجد في مجال الحديث النبوي ما يدعو إلى ذلك التفل ثلاثاً عند قصّ الحلم[3].

ث/ **دعوةُ بعض الطقوس الشعبية إلى قصّ الحلم قبل «طلوع الفجر»**: وكما أنّه يجب أن نصلّي قبل شروق الشمس، فكذلك يتوجّب علينا إظهار الحلم للخارج مرتبطين بتلك الفترة الزمنية عينها. إلاّ أنّ الشمس، بالنسبة لقصّ الحلم، تقوم بدورٍ اعتباري ميثولوجي هو هنا القدرة على المحو. وإوالية المحو، تلك، تقوم على العلّية السحرية التي تُعطى للشمس. فمن حيث هي، كما أُحَلِّل، تُلغي الظلامَ تستطيع أيضاً أن تزيل الشرور، وتَطرد الشياطين، والجان، وكائنات الليل المظلِمة المخيفة المتخيَّلة. ومن جهةٍ أخرى، فإنّ طلوع الشمس يلغي أيضاً، في الجانب الثاني من إوالية المحو عينها[4]، المحمولات الحَسَنة للحلم. لذلك يجب إظهار الحلم بسرعةٍ حتى نُساعِد ـ بحسب تلك التصورات ـ على الإسراع في الحصول على مجلوباته، أو حتى لا تَحجبَ تلك الحسناتِ الشمسُ بشروقها[5].

ج/ **كَسْر بصلة**: وهذه، قبل إظهار الحلم، عملية تَقصد إلى «كَسْر الشّرّ» القادم من الحلم. إنّ إفساد الحلم ـ أو تغيير مجراه ـ يَحصل بأن يُحوَّل السوءُ (الشؤم والضيق) ويُنقَل من الحالم إلى شيءٍ خارجي يَحلّ رمزياً محلّ ذلك الحالم. إنّ البصلة هنا دليل شر[6]؛ والذي يقوم بكسرها يقوم في الآن عينه بوظيفة وقائية. فالبصل رمز أو بديل[7]. ولا تُلغىٰ

(1) قا: قوة الكلام وتأثيره في الخَلْق ـ أو التلبيس ـ الفوري؛ وفي تغيير الواقع، أو نقله، أو إلغائه وإنكاره. . .

(2) قا: نَفَثَ، نَفَحَ، نَفَجَ، نَفَخَ، نَفَقَ، نَفَّ. . . كلّها تدل على حركة إلى الخارج.

(3) موطأ مالك، ص 681 (رقم الحديث: 1740).

(4) يُفضَّل أيضاً أن تُقَصّ الرؤيا عند أول النهار لا عند زواله. ومرّ أعلاه القول (عن: ابن سيرين، ص 25) أنّه يجب أن نتوقّف عن التعبير عند طلوع الشمس.

(5) نلقى هذه الظاهرة نفسها في حضاراتٍ قديمة عديدة للإنسان. إذ هي نمط أرْخي (أصلي، عالمي، سِنْخِيّ).

(6) ذلك ما توصّلنا إليه في عملية تقميش المعلومات المعيوشة إبّان الاستقصاء الميداني. ويقول بذلك المعنى للبصل أيضاً النابلسي (ج 1، ص 76). قد يعني أيضاً (المصدر عينه) المال؛ وهو للمسافر صحة وسلامة.

(7) إنّ للبصل، في المعتقدات الشعبية، قدرة على طرد الشيطان وما يشبهه. يُحدِّث طه حسين(الأيام، =

هنا الوظيفة الأخرى لرائحته: طاردة للشر، ومنفِّرة مُبعِدة للأرواح الخبيثة والتي قد تُحْدِث الكوابيس، أو الرَّوابض والجواثِم على صدر النائم.

7 ـ الأماني والمخاوف الاعتقادية (الاعتبارية) حول قصّ الحلم:

انطلاقاً من اعتقاد المخيلة الشعبية بطبيعة الحلم، أقامت هذه احتفالاتٍ كثيرةً حول وسائل استخدامه لاستجلاب الخصوبة والخير؛ ولإبعاد الشّرّ والخوفِ والأكدار، وللتطمين واستعادة الاستقرار والتكيُّف المؤكِّد للذّات.

أ/ المنافع السحرية لقصّ الحُلم الصالح وللإسراع في إظهاره: في معتقداتنا الشائعة يجب علينا أن لا نَحجُب الحُلم الصالح؛ فإظهاره إسراع بتحقيقه. وكي تَستجلِب المنافع بسرعة، عليك أن تُخرجه من الذات إلى العَلَن. وذلك الإخراج من الذات هو إخراج اعتباري إلى الواقع؛ فالكلمة تَخلق، والحديث عن شيءٍ يوجِده ويَزيد فيه: الكلام عن الجنّ يُحْضره، والتحدّث عن خيرٍ يكثِّره. تكلَّمْ عن خيرٍ يصبح ذلك الخير أوفر. فالفاصل بين الحُلمي (أو الخيالي) والواقعي قد تغطّيه الكلمة. وتمحو اللفظة المقدَّسة، وربما اللفظة عموماً، المسافةَ بين الفعلَيْن الملموس والمرجو. والخلاصة؟ هي أنّ الحديث اللامقنَّع عن مرضٍ، أي تسميتَه باسمه الصريح، مخيف؛ فقد يتولّد ـ بسبب الكلام عنه ـ عند المستمِع أو عند المتحدِّث. من هنا كانت الحيلة اللفظية السحرية التي تُسمّي الملدوغَ بالسليم؛ وهكذا أيضاً كانت أسماء أطفالِ العرب أسماءَ أشياءٍ يخافونها مثل: ذئب، صخر، أسد... يُخيفون الشيءَ المرعِبَ، ويُبعِدونه، بأنْ يَتَسمّوا باسمه ويَرتبطوا به. ويَعبدون ما يخافون، اتقاءً لشره؛ وهكذا لَقينا من يَعبد إله الشر، ويقدِّس الشيطان. هنا يتملّق العميلُ تلك القوةَ الشريرة بأن يتسمّى باسمها (حلّلنا هذه الظاهرة في مكانٍ آخر)؛ يتوهّم أنّه يسيطِر عليها بمجرَّد تسميته لها. يتلفّظ بكلمة أو دالّ؛ والكلمة تتحكّم، وتتسلّط على المدلول، فوراً وللتوّ وباقتدار.

ب/ الخوف من إظهار الحلم السّيّىء ومن تعبيره: من المعروف في الفضاء الشعبي الحلمي حتى اليوم وجودُ شعورٍ بالتهيُّب من قصّ الحلم المرتبط بالسوء كالموت والمصائب. وكما أنّ قصّ الحلم الصالح يعجّل في الانتفاع من مجلوباته أو من تحقّقه الفعلي، فإنّ العملية عينها نلقاها أيضاً على صعيد الحلم الرديء. فإظهار هذا تسريعٌ لتنفيذه. هنا معتقدات؛ لعلّ أكثرها زال. إنّ قدرة الكلام في مجال قصّ الحلم أو تعبيره، ومرةً أخرى، تَبرز كعاملٍ يُخرِج الإحساس إلى النور، ويعطي جسداً أو وجوداً أَيْسيًّا فعلياً للشّيء الذي نتكلم عنه: وهكذا فأنْ

= ج 1، ص 111) قائلاً: «اتّقاء العفاريت يوم شمّ النسيم بشقّ البصل وتعليقه على أبواب الدور».

يروي الطفل أنّه رأى في المنام عرس أخيه، مثلاً، يكون ذلك تعجيلاً في موت ذلك الأخ. إنْ لم يروِ ذلك الحلم، فقد يختلف الحال أو الزمان والمعنى.

ومن الظواهر العميقةِ الدلالة أنّنا نلقى في الحديث النبوي ما يوازي تلك النظرةَ التراثية تجاه تعبير الحلم. فهنا نتذكّر الحديثَ النبوي القائل: «**الرؤيا على رِجْل طائرٍ ما لم تُعبَّر، فإن عُبِّرت وَقعت**». وهناك الحديث المماثِل الآخر وهو: «**الرؤيا تكون على ما يعبِّرها صاحبها**»[1]؛ وهنا حديثٌ تقوده رؤية ومنهجية أسَّستا الحديث عن التفاؤل بالخير، ونَبْذِ التطيُّر والتشاؤم، ومعتقداتٍ جاهليةٍ مصاحِبة لذلك أو مماثِلة له (را: الإيمان بقدرة الكلمة وبسحرية اللفظ في النقل من اللَّيس إلى الأَيْس، مِن العدم إلى الوجود؛ وبالضّدّ).

هنا أورد تفسيراً حلمياً، سمعته من عديدين، يُنسب للنبي. ومقتضاه أنّ سيّدة أتت قائلةً: حلمتُ بأنّ عمود البيت انكسر. فردّ عليها النبي (ص): «**تَصدَّقي بشيءٍ من مالِكِ، ولا تخافي. فذاك خير إنْ شاء الله**». وفَعلَت المرأة ما قيل لها. وبعد مدّةٍ رأت الحلم عينه، فالتقت مفسّراً وفسّر الحلم بأنّ زوجها سيموت. فعمود البيت هو الزوج. وهكذا تَحقّق التفسير. فرجعت للرّسول الذي أخبرها بالموافقة على ما قاله لها المفسِّر من أنّ العمود هو ربّ البيت. لكنّ الموت لم يحصل بعد الحلم الأول، لأن ذلك الحلم لم يُفسَّر. فالصدقة التي طُلبت منها كانت لصرف الانتباه عن التفسير كي يَسْلَم الزوج. أمّا في المرة الثانية فإنّ موت الزوج حصل بسبب أنّ الحلم فُسِّر؛ ولو لم يُفسَّر لما جرت الوفاة[2].

قَصُّ الحلم السّيىء من جهة أولى، وتعبيره من جهةٍ ثانية، عمليتان متكاملتان؛ ولكليهما قوة على تنفيذ الحلم وتحقيق مفاعيله. وهنا، في تحليلي، سبب من الأسباب التي تَجعل المفسّر الشعبي يدعوك لأن تفسّر أنتَ بنفسك حلمك. كما أنّه يدعوك أحياناً إلى أن لا تروي حلمك السيىء مردّداً أمامك كلماتٍ مقدّسة يَرى أنّها تَقينا الشر، وتُحرّرنا من التوتّر، وتُعيد الاعتبار الذاتي ـ على نحوٍ ما ـ للذات وعلائقيتها وفي حقلها. لقد كان المفسِّر يحتل مقعداً بارزاً ضمن العاملين في مجال «الصحة النفسية الاجتماعية» للمواطن والمجتمع. فقد كان إحدى الشخصيات النشيطة المؤثِّرة.

---

(1) قا: الحديث النبوي: «تفاءلوا بالخير...»؛ فهنا دعوةٌ إلى تغليب النظر الإيجابي المنفتِح. وهنا أيضاً ضرورةٌ ـ أو إوالية دفاعية ـ مِن أجل مصلحة الإنسانِ، وتوفير توازنه النفسي الاجتماعي.

(2) قد يشكّل هذا التفسير، المتناقَل شفهياً في أوساط الدراسة الميدانية التي قمنا بها، التجربةَ الينبوعيةَ (النمطية الأساسية، النمطأصْلية) لخوف الناس من تفسير الحلم المقلِق، أو لقول الناس بأنّ تفسير حلم يعجِّل في تحقيقه، أو للقول السابق بأنّ الصَدَقةَ تُبعِد الشرّ والمرض والهَمّ. ومن اللائق اعتبار الصّدَقة، المأمور بها في هذه الحالة، تعويداً للناس على التعاون وفعل الخير، وصرفِ الانتباه نحو الإيجابي والآخر.

القسم الثالث
وسائط التغيير المعهودة
في مجرى الحُلم ونَفاذه وعواقبه

1 ـ ثُنائية الأحلام بين مزعِجة ومفرِحة، المَعنيان المتناقضان للرمز الواحد والقيمة الواحدة:

لاحَظ الوعيُ الشعبي، بفعل التجربة اليومية المتراكِمة، أنّ الحلم تحكُمه ظواهر متناقضة (إسعاد وإزعاج). فهناك الحلم المقلِق الذي ترافقه مخاوف، واضطراب في الحركات، وصعوبة في التنفّس تقترب أحياناً من شِبهِ الاختناق. كذلك أخافت الإنسانَ، في الريف والليالي القاسية المظلمة، بعضُ الظواهر الكابوسية، وشعورُ الحالم بالكفّ والحيرةِ والصّدّ أثناء النوم، وعدمُ قدرته على الفرار من المهاجِمات أو الرّد عليها، وشللُ إرادته أو حركته.

وتكدّست التجربة الواعيةُ واللاواعية حول الجانب الآخر للحلم، أي حيث تكون الأحلام مبشِّرة، أو متصاحِبةً بأحاسيس مُنعِشة ومُبهِجة. أمام ذَيْنك الجانبَيْن، سعى الوعيُ الجماعي إلى تثمير تلك الظاهرة وتوظيفها في سبيل توازنه الذاتي أو مع حقله والغير. وهكذا أقام الإنسان حاجزاً اعتبارياً بينه وبين الأحلام المزعِجة، وخَلَقَ احتفالاتٍ وطقوساً تَستجلب الأحلام المُسعِدة وتُحسِّن عواقبها ومردوداتها.

2 ـ صادّات الشيطان والكابوس والقرينة، مفعول اللفظة والمتخيَّل أو الإيماني والإيحائي:

قلنا إنّ الإنسان خاف من الاضطرابات التي يُحْدثها الحلم، كما أنّه لاحظ أنّ الحلم ذو جانبٍ واقعي أي لا يُؤخذ على أنّه بلا معنى وبدون تأثيرٍ في السلوك اليومي. وقد لجأت المخيلةُ الشعبية، أو الذهنية القديمة، إلى التكيّف مع الأحلام المزعِجة. وهكذا أحاطت النائم باحتفالاتٍ أسطورية تقيه شرور الأرواح الخبيثة؛ وتَحجب عنه أرواح الموتى الهائمة، وكائناتِ الليل المخيفة أمثال: العفاريت، والقرينة، والرابوص، والخيالات (الأخيلة = الأشباح). فما هي الصادّات الكاسرات والواقيات في ذلك المجال، وتبعاً للدراسة الميدانية، في أوساطٍ شعبية وفضاءات شفهية؟

أ/ من أشهر الصادّات، اعتمادُ التلاوة المقدَّسة: وهكذا تُقرأ آياتٌ كثيرة قبل النوم كي يَتجنّب المرء المزعجاتِ من الأحلام؛ وَبَعدَ حصول الحلم السيىء كي يتّقي مفاعيله المستقبلية، أو يُؤخِّر تَحققه، أو يتحرّر من التوتر والضغوط النفسية المرتبِطة به.

ب/ وضْع القرآن تحت المخدّة: كان من وسائط الوقاية وضعُ القرآن فوق رأس النائم، أو تحت المخدة. هذا، مع تلاوة بعض السور القرآنية القصيرة؛ بل وبعض الآيات الخاصة المتعلّقة بالجنّ والشيطان والوسوسة، ومن ثم بالتعوّذ والاستغفار والتطمين الذاتي.

ت/ السكّين أشهر صادّات الأحلام المزعجة: هناك دريئة أخرى قد تكون كافية وحدها؛ أو أنّها تُستعمل مع الأولى. هنا تُوضع السكين فوق رأس النائم كي تَطرد الشيطان، وتقي من القرينة، وتَمنع الرابوص والاختناق وهجوم كائنات الحلم. لقد استعمل الأسلافُ وسائط عديدةً للوقاية السحرية من الأحلام المقلِقة، والكوابيس، وضغوط النوم والليل. فلماذا كانت السكين إحدى تلك الدارئات والكاسِرات الشهيرة؟

السكّين تَجرح، تَقتل، تُخيف. وبصفتها تقوم بتلك الوظائف في عالَم الواقع، فقد نَسجت لها المخيلة الشعبيةُ وظائف موازيةً مماثِلةً في الحلم. ثم إنّ اللاّوعي عندنا سحَب تلك الوظائف الفعلية أو مدّدها فجعلها تطول وظائف اعتبارية أيضاً. ومثلما هي تَجرح في الواقع، فإنّها تقوم بالدور عينه (سحرياً، رمزياً) في الخيال، أو إبّان الحُلم وعن بُعد. الحدود بين الواقع والأمنية، أو بين الواقعي والرمزي، لم تكن منيعة. والسببية رمزية، أسطورية، اعتبارية. ومن جهةٍ أخرى، إنّ الشيطان عدو؛ ويقاوَم العدوُّ بالسّكّين. وعلى ذلك فالعدو الفعلي يُردَع بالسّكّين، وكذلك نَردع العدو المُتخيَّل والخوف الرمزيَّ (الشيطانَ، الشر) بالأداة الحادّة والحديد، بما يَقتل ويَجرح.

ث/ المقصّ فوق رأس النائم لردّ الشيطان والنَّقْزة (رُعْب وتشنُّج أثناء النوم): استُعمِل المقصّ، في المعتقدات الشعبية، لردّ الضَّواري عن الحيوانات الأليفة الضائعة: تُتلى بعض الآيات القرآنية، ونصوص أخرى، على المقصّ المفتوح. ثم يُغلَق، ويُربط بحيث لا يتعرّض للفتح عَرَضاً ومصادفة، أو بسهولة. بتلك التلاوات، ثم الربط للمقص، فإنّ «لسان الوحش» يصبح عاجزاً مربوطاً عن افتراس الحيوان (أو الولد) الضائع. تتوازى هذه الإوالية مع إوالية ربط لسان إبليس (الشيطان، الجان، الكائنات الليلية المُرعِبة) عن الوسوسة للنائم. وبذلك الرّبطِ تَعجز القرينةُ عن مهاجمة النائم، ويُطرد الكابوسُ والروبصة عن الخائف منهما. وإذَن، فالمقصّ المربوط فعلاً هو أيضاً ربط سحري رمزي لِلِسان

الشيطان، أو حجْبٌ رمزي للقرينة الضارية، و«قتلٌ» وإبعادٌ للكابوس وشتى الأحلام الخطِرة (قا: العِلّية السحرية أو المتخيَّلة، المرغوبة أو الطفلية أو الصوفية).

ج/ الحديد: يُخيف الجنَّ ويَطرده. ولذلك نَلمسه، أو نحمله على شكل دبّوسٍ يُغرز في الثيابَ[1]. وكذلك فإنّ الأداة الحديدية، إلى جانب كونها سلاحاً فعّالاً عند الإنسان قديماً، تحميه ويصطاد بها؛ كانت تحميه أيضاً من العدوى السحرية، من الجن والعفاريت والسحر... يَحملها الإنسان كسلاحٍ فعلي وكسلاحٍ سحري أو كتعويذةٍ وحِرز. وهنا نتذكّر أنّ «البولادة» ـ قطعة فولاذ تُوضع في العنق أو في الطاقِيّة (غطاء للرأس، عَرْقية أو عراقية) ـ كما «الحديدة»، هما تعويذتان مشهورتان في حماية الأطفال ضدّ العين والشرائر وأنواع الأذى الفعلية والمتوقَّعة والسحرية. وسبب قوتهما راجع إلى أنّهما، في تلك المعتقدات القديمة، ينتميان فعلاً واعتبارياً إلى الحديد؛ أو تُصنعان منه وتَحملان قدراته المتخيَّلة.

ح/ رشّ المِلْح فوق رأس النائم، وضْعه عند الكتف اليمين: تقول المعتقداتُ الشعبية التي قَمّشناها إنّ المِلْح يوحِش الحيوانات، ويَردّ المَرَدَة والجان والعفاريت. وهو، في الحلم والمعتقداتِ النهارية الواعية، دليل على الأخوّة والمصالحة ثم على الخير والرّزق؛ كما سنرى في عيّنات أخرى مختارة.

خ/ ربط القرينة رمزياً: هنا يُؤخذ خيطُ صوفٍ فيتلو عليه «الشيخ»، ويَنفث عليه ثم يربطه. يوضع فوق رأس المعرَّض للكوابيس والروابيص والقرينة. وهذه الأخيرة، «القرينة»، هي ذلك الشيطان المؤنَّث الذي يأتي فينام على صدر النائم، ويسعى لخنقه. ووصْف القرينة مماثلٌ لوصف الشياطين والأرواح الخبيثة الأخرى التي يتكلّم عنها الناس في خرافاتهم وأخيلتهم وتصوراتهم الجماعية[2]. تتولّد القرينة من ذلك الهوام (فانْتاسْم) اللاواعي الذي يتفق عليه الجميع، ويُسقِطون عليه مخاوفهم؛ وبالتالي يتحرّرون، ويستعيدون التوازن الانفعالي، أو التكيّف مع الذات ومع الحقل والآخرين.

د/ الرَّقْوة وكتابة الحجاب والحِرْز، اللجوء إلى التعاويذ: إذا كان ربط المقص أداةً سحريةً زَعْمية يربط القرينةَ، ويقصّ لسانَ ما شابهها أو ما يوازيها، فإنّ «الكِتاب» أداة زَعْمية

(1) معتقد لم يَمُت بعد، أو أنّه لم يتفكّك ولا صار يُعتبَر سلوكاً انحرافياً أو غير ناجح. نلقى تلك العادة؛ قد يعلّلها صاحبها بحاجته للدبّوس في حين أنّ جذور ذلك عريقة في القدامة واللاوعي الجماعي.

(2) هنا نعود إلى ظاهرةٍ مشتركة مفادها أنّ ما هو في النهار يكون أيضاً في الليل. فالمِلح أو الحديد يقوم بالدور عينه، ويرمز للأمور عينها، في الليل (الحلم) وفي الواقع.

تَـكْتُب وتَـكَبُّتُ وتُقفِل. ومن المعتقدات والتصورات المماثِلة: الحِجاب، أداة تَحجب وتمنع؛ والتعويذة: أداة تَقي وتَحمي؛ والخرزة: تَخرز أي تَقْتُل؛ والرقوة: قراءة؛ والحِرْز: يحصِّن أو هو احتراز فعلي ورمزي. كلّ هذه التقنيات والأدوات محرِّكة بما أسمّيه سببيةً سحرية، أو تعليلاتٍ مرغوبةً متخيَّلة غير موضوعية؛ ومقصودها توفير الاطمئنان النفسي والاستقرار الذاتي أو التكيّف الرَّيْثيّ. كانت تلك الأدوات «الجاهلية»، من حرز وحجابٍ وخرزٍ متنوع الأسماء والأشكال، تُوضع مع القرآن فوق الرأس تارةً؛ وقد يحملها الخائف من أحلامه وتوتيراتها، تارةً أخرى.

3 ـ التغيير السحري لمجرى النذائر الحُلمية:

سعى الإنسان جهده إلى تحوير عواقب الحُلم. فذلك الإيمان بقدرة الأحلام، وبارتباطها بعالم الغيب، جَعَلَ الإنسانَ يسعى إلى دَفْع الضرر الذي قد تُنبِىء به، والاستكثار من الخير والرزق اللّذَيْن قد تُبشِّر بهما. هنا لجأ إنساننا إلى الإواليات التي تُؤمِّن له التوافق مع المستقبل والقَدَر والطبيعة؛ فأقام دفاعاتٍ غير مباشرة أو ناقصة، سحريةً ولفظية ورَيْثِيّة.

أ/ ردّ الشر: كيف يدفع الإنسان عن نفسه ما تُنذِر به الرؤيا الشريرة، ويحوِّلها إلى خيِّرة، كان يستعيد توازنه مع مستقبله بالإكثار من الصلوات، والأدعية، وتلاواتٍ مقدّسة[1]؛ وقد يبالِغ في عمل الخير والتذلُّل، أو التوسّل والتّبخيس الذاتي. كما كانت زيارة الأولياء، لطلب الشفاعة من القبور المقدَّسة، إواليةً شائعةً يقبلها الجميع، ويُسقِطون عليها همومهم وأمانيهم، ويُحلّون مشكلاتهم ويتحرّرون بواسطتها من مخاوفهم وانجراحاتهم. ومن الطرائق الأخرى هناك النذور؛ فالنذور إوالية قد تُحقِّق استعادةَ الصحة الانفعالية لمن أنذره الحلم باقتراب الشر، أو الموت، وما إلى ذلك من مخاطر. ثم إنّ تحوير مجرى المستقبل عَرف أيضاً طرائق اعتبارية أخرى مثل: دفع زكاةٍ للفقراء، وخدمة رجُل الدين؛ وصدقاتٍ أخرى. ونذكر التّفل، تلك الطريقة التي تسجّلها كُتُب التعبير التراثية[2]: إنّها كُلّها وبرمَّتها، كما نرى، الطرائق اللامباشرةُ (الدفاعيةُ، الوهمية) عينها التي تُستعمل لحفظ المُلْكية، ولردّ السوء والحسَدِ والمرضِ والأحزان، والانتقام من الأعداء أو للاحتماء والتعوّذِ منهم[3].

(1) من تلك التّلاوات: قراءة آية الكرسي مرّات عديدة؛ ترديد عباراتٍ من نحو: كفانا الشّرّ، الله يكفينا شَرّ ذلك المنام، حَسْبُنا الله...

(2) را: ابن سيرين، ص 15.

(3) را: زيعور، التحليل النفسي الإناسي للذّات العربية ـ أنماطها السلوكية والأسطورية، صص 149-153.

ب/ **الاستكثار من الخصوبة التي يُبشّر بها الحلم**: وهنا تُتّبع الطريقة التي يلجأ إليها الإنسان في اليقظة (تَتمركز حول الإيمان بقدرة الكلمة)، والتي تَستعمل كثرةً من الأدوات الرمزية أو المتخيَّلة التي نعرفها باسم جالبات الحظّ والرّزق، كما الوفرة والخير. وكما سبق، فإنّ الإسراع في إظهار الحُلم الحَسَن، وفق الطقوس المرسومة، عمليةٌ تُسَرِّع تحقيقه والإكثار من نعمائه ومما يبشِّر به.

4 ـ جالبات الحلم المحمود والمُفْرِح:

نُشير في البداية إلى أنّ الإنسان الصالح (الورع، المتّقي الله) رأوه صاحب أحلامٍ صالحة؛ وبخاصة تلك التي تكون حاملة للمعلومات الحقيقية عن المستقبل. إلاّ أنّ الإنسانَ عموماً، في النظرة التراثية الشائعة، قد يستطيع تجنّب الأحلام المزعجةِ والحصولَ على أحلامٍ حسنة. كي يحافظ الصابر على نوم هادىء، ويحظى بالمنَامات الهادئة، هناك أوضاع بدنية علينا تطبيقها؛ وثمة أخرى احتفالية لفظية تقوم على شعائر. فمثلاً يجب النوم على الجنب الأيمن[1]، لأنّ النوم على الظهر مدعاة للقرينة[2]؛ والنوم على البطن نوم الشيطان... أمّا عدم ملء البطن بالطعام قبل النوم، وتلاوة بعض الآيات التي سبق الكلام إليها، فاحتفالان أساسيّان يمنعان المزعِجات الحلمية ومن ثم يَفسحان المجالَ لجالبات البشائر التي قد تحملها الأحلام.

هناك بعض المآكل، بحسب القول المعهود الشعبي، تَمنع النوم الحَسَن، وتُحدِث الأحلام المزعجة. ثم إنّ الوعي الجماعي تَنبّه إلى أنّ الجو العام الذي يَسبق النومَ ذو تأثيرٍ في ظهورِ الأحلام المقلِقة واللامرغوبة. وعلى ذلك يجب أن لا تنوجد في السهرات، وبخاصةٍ قُبيل النوم، قصصُ الكلب الأسود، وحيواناتِ الجحيم، والحيّاتِ، والجنيّات؛ أو حكايا حول الموت والجحيم، وحدّوثات المارد، والنار، وحوادث مرتبطة بالضبع، والذئب، والغول الأسود، والحيوانات المفترسة، والأشرار أو اللصوص والرُّعب. ويمتنع الأبُ عن زجر ابنه ليلاً، وعن العِقاب عموماً. كما يوصى بالامتناع عن المشاجرات قبل النوم، حتى لا يقع النائم فريسة الأحلام المخيفة، وبخاصة الكوابيس والرّويصة والنَّقْزة والعَتمة الخطِرة.

---

(1) قا: بَرَكة اليمين، في المعهوديات الإسلامية.

(2) رأي شفهي سائد، حتى اليوم، في بعض الأوساط أو عند بعض الشخصيات التي تحادثنا معها. أما ابن سيرين (ص 23) فيقول: «النوم على الظهر يَستجلب المنامات الصادقة»؛ قا: النابلسي، ج 1، ص 6.

باختصار، نقرأ قبل النوم آية الكرسي، وبعض السور القرآنية القصيرة. ثم إنْ شئنا زيادةً على تلك الطريقة الرادّة للمزعجات الليلية، فقد نقرأ بعض الأدعية من مثل: اللّهمّ ارزقني أحلاماً صالحة[1]، أو ما إلى ذلك من متغيّراتٍ طفيفة. وسنرى الحالة النمطية لذلك في فترةٍ لاحقة. والمهمّ هو، في اقتضاب، أنّ شتى الأدوات الواقية، بجانبها الإيجابي أي الجالبة للسعادة، ثم بجانبها السلبي أي الصادّة للنحس والشؤم، هي واحدة أو متوازية متماثِلة في اليقظة وفي المنام. فقد مَرَّ أنّ ما يقي أو يَجلب الرزقَ نهاراً، يؤديّ الوظيفةَ عينها حُلمياً، أو تفسيراً للحلم، أي رمزياً وتخيّلاً (را: علائقية الواقعي والنفسي والرمزي).

5 ـ التحكُّم بالمنام الناطقِ أو بالأحلام الحركية:

بالملاحظة والتجربة عُرِف أنّ البعض يتكلّمون أثناء نومهم، وأنّ آخرين يقومون بأعمالٍ بالغة الدقة وهم في حالة النوم (ظاهرة السَّرْنَمة، النَّوْمَشْي). هنا عملت المخيلةُ على سدّ العجز والفجوات، وتغطية مشاعر التوتر. وعلى ذلك فقد لجأ التفكير الشعبي، إضافةً إلى ما ذكرناه أعلاه من رَدْع الأحلام المزعجة، إلى بعض الوسائط العِليّة السحرية الاعتبارية كي يحارب القوى المُرعِبة ويَمنع الكلام والمشي عند الحالم أي أثناء النوم. تُسجَّل في الذاكرة الجَماعية حالةُ رجُلٍ أنهكته المشاكل الريفية بصراعاتها الضيقة؛ وقد نجا من الموت رغم إصاباته برصاصاتٍ قاتلة. وهكذا فإنّه كان في أثناء نومه يتكلّم، ويحارِب أعداءه، ويَصرخ، ويغضب، ويضرب بيديه ورجليه، ويحدّث بكل أسراره. وكانت زوجته تُلقي عليه لحافاً ثقيلاً أو شيئاً وازناً؛ وبذلك كان يبدأ الكلام للتعبير الليلي عن مكبوتاته، وتفريغ انفعالاته. كما سَجَّلْنا حالةً كان يُنظر إليها بدهشة، إنّها حالة رَجُلٍ كان يحمل لحافه في أثناء الليل ثم يتجول على حافة سطح بيته مراتٍ كثيرة. وكل ذلك بغير وعي، وبحركاتٍ خطرة يصعب جداً أنْ يقوم بها إنسان سَويّ في أثناء اليقظة والإرادة العاقلة.

وسبق أن أشرنا إلى ظاهرةٍ حركية قد تُصاحِب الطفل النائم: فقد يحرّك هذا شفتيه، كأنْ يبتسم أو يحرّك ذراعَيْه بحركاتٍ مستلطَفة عند الأهل. هنا تُسقِط المخيِّلة الشعبية على تلك الظاهرة دلالاتٍ رمزيةً مثل القول: إنّ الطفل آنذاك يكون في حديثٍ مع الملائكة، أو يُناجي نفسه. ومن الجهة المُضادّة، فإنّ الوعي الشعبي يُحمِّل الحركاتِ الاضطرابيةَ عند الطفل النائم دلالاتٍ ثانوية. وهكذا يُسقِط الوعيُ أمانيَ ومخاوف على أحداثٍ وظواهر هي

---

(1) دعاء شائع ومعيوش. ثم هو معروف أيضاً في المدوّنات الحلمية. يُغيِّر فيه قليلاً ابن سيرين (م. ع، ص 23).

حركية حسية، لا علاقة لها بالنذائر أو البشائر، ولا بكلام غيبي وبملاكٍ يَحرس الطفل أو يحادثه[1]. وخلاصةً، إنّ الحالات التي يمشي أثناءها النائم كانت أصعب المشكلات الحلمية التي واجهت الوعي الجماعي والمَخْيلة الشعبية. وتغطيةً لمشاعر العجز عن علاج تلك الظاهرة، أو للقصور عن فهمها، فقد لجأ اللاوعي إلى إنتاجِ طرائق لفظيةٍ وأدواتٍ «سحرية» للتكيّف والمعرفة؛ أي أنّه قد رَدّ هنا بالإواليات اللامباشرة عينها التي وجدناها في عمليات تفسير أو توليد الحلم، وتوظيفه، وتغيير مساره، والالتفات حول تأثيره وعواقبيته.

(1) كلام البطل الشعبي، في المهد، أي قبل الأوان (كالحال في الأوليائية، عموماً) هو، في التحليل الموضوعي وطِبْقاً للسببية أو لمقولات القوانين الطبيعية، ظاهرة حِسّية حركية سوية عامة. بيد أن اللاوعي الثقافي للجماعة هو الذي يُحمّل تلك الظاهرة البيولوجية إسقاطاتٍ ومدلولاتٍ اعتبارية، وخياراتٍ أو خيالاتٍ مرغوبة مُسبَقة.

القسم الرابع
أهداف التفسير للحُلم
التكييفُ النفسي الاجتماعي وإشباعُ حاجاتٍ ثانوية

1 ـ التفسيرات الحُلمية كطرائق للتكييف الرِّيفي مع الواقع؛ أو للتحكّم غير المباشر بالقَدَر والمصيرِ والمعنى، وبقيمة الذات ومكانتها وتوكيدِها:

يُـقدِّم تفسيرُ الأحلام وسائل لمجابهة الواقع والمستقبل عند الفرد، إذْ يشرحها للعميل (للصابر، للحالم) شخص متديِّن وذو وظائف اعتبارية كثيرة، ومتمتّع بالتقدير والسلطة المعرفية. وكما سبق، نلقى أنّ الاعتقاد الشعبي كان يَرى الأحلام قادمة، في معظمها، من الخارج ومتعلّقة بما سيجري للحالم. وهكذا فإنّ المفسِّر كان يأخذ معظمها على أنّها شديدة الارتباط بالمستقبل والروح؛ وقد يأخذ بعضها على أنّها نابعة من هموم، وتطلّعات، ورغبات، وذكريات، وحوادث نفسية، وتصوُّرات، وأحوال علائقية... لذلك حَفَل الميدان الإناسي، مثلما رأينا، بطقوسٍ تَهدف إلى تكييف الحلم مع واقع الإنسان عن طريق تغييرِ مجرى الحلم، واستجلابِ النوع الصالح، وإسقاطِ رغائب ومخاوف على ما يصعب فهمه من الأحلام؛ كما حَفَل بتفسيراتٍ تَهدف إلى إشباع دوافع أساسيةٍ أو حاجاتٍ ثانويةٍ مما يُسَهِّل معرفةَ الذاتِ، وقبولَها، وتوفيرَ الشعورِ بالأمن والقيمةِ الذاتية؛ وبالسيطرة السحرية على اعتباط الطبيعةِ، ومأساةِ الوجود وغموضِ المصير أو قلقه.

2 ـ إسقاط التصورات الذاتية والهُواماتِ على الشيطان أو العفاريت والرابوص، تأثير الرموز والأخْيُولات:

[أسقَط] المفسِّر الشعبيّ على الشيطان كلَّ ما لا يستطاع تأويله(1). ولا غَرو، فإنّ ذلك الرجيم اعتُبِر مسؤولاً عن تكوين الحُلم بشكلٍ لا منطقي تتمازج فيه عناصر متنافرة نراها اليوم تقترب من سلوكات المجنون وأقواله الهذائية وهلوساته. كما صار الشيطان شاشة:

---

(1) الشيطان، في الحلميات، صورة ونسخة للرابوص والقرينة (والكائنات الأخرى الشريرة المسبِّبة للكابوس؛ وهي ليلية). يعني هذا أنّ الرابوص كائن قاتل يأتي للنائم؛ لذ نُسقِط على هذا القاتل تصوراتٍ وهميةً بغية السيطرة عليه لفظاً وسحرياً، أو بغية تغطية عجزنا وانجراحنا المعرفي والنفسي.

فعليه نُضفي ما لا نَفهمه، وما لا نودّ أن نَعرفه. وذلك الكائن يغطّي العجز والصعوبات؛ وبتلك التصورات والاضفاءات يستعيد الحالم المحتار الاطمئنان النفسي. فالشيطان هنا يحرّر من التوتر لأنّ الجميع مُـقِرّون بأنّه كائن موجودٌ فعلاً وفتّاك. أما التيار الذي يعدّه بمثابة تصورٍ واعٍ لفكرة (أو لطبيعة) شريرة تُسبّب لنا القَلَق، وسلبيات كثيرة، فتيار تأسّس على التأويل والتفسير الرمزي. وفي كلٍّ ذلك قامت **الدفاعات اللاواعية** بوظيفة تكييفٍ للإنسان: ساعدت على تقوية المعنويات، ووفّرت الراحة النفسية، وخفّفت التوتّر، وغطّت الهلع الذي تُحدثُه الاختلالات. وتلك الوظيفة التكييفية التي تثمّر العفاريت الحُلمية والرابوص (أو الرابوخ القاتل) والخانوقَ صارت وظيفةً تقوم بها، اليوم وفي العقلية العلمية، معرفتُنا بأنّ أحلام الضّيق والفرح تعبّر عن مكبوتاتٍ أو عن رغباتٍ جامحة بل وتوتّرات(1). وتكون هذه الأحلام في الحالة الأولى مرتبطةً بعقاب الذات وتبخيسها؛ أمّا في حالة الفرح فهي رغبات بإعادة الاعتبار للذات، أو بتوكيد الذات للذات وتحقُّقِها أمام ذاتها وأمام الغير، كي تستعيد صحتها وتوازنها واحترامها الذاتي وشعورها بالكرامة.

لقد بقي المفسِّر القديم، كما مَرّ، متوقّفاً بكثرةٍ عند الروحاني، والمستقبلي، والنظرة للحلم على أنّه نذير أو بشير أي ذو طبيعة ماورائية، ورسالة مرتبطة بالمجهول والمغلَق. أما اليوم، فنسرى أدناه أنّنا نفسّر بأسبابٍ موضوعية، ونَتعقّب الرغبات والتوتر، ونُحلِّل اللاواعي عند الحالم منغرساً في شروطٍ ومستقبلٍ وعلائقية.

3 ـ توظيف المنام لحلول مشكلات:

تَظهَـر داخـل مجموعـة التفسيـرات الحُلْميـة التراثيـة مشكـلاتٌ أو قَلَـق أمـام القـدر، والطبيعـة، والمصيـر، والعجـز المعـرفـي. هنـا استُعمـل المنـام لحلـول مشكـلاتٍ واقعيـة ومستقبلية؛ فمن ذلك قَمَّشْنا ولاحَظْنا التوظيفات التالية:

أ/ الحلم طريقة للتعرّف على المفقود: أقسم أحد المعمِّرين أنّ كلام المتوفي إلى شخصٍ نائم دائماً صادق، وأنّه يعرف ذلك عن أبيه والكثيرين، بل وجرى له ما يؤكّد الظاهرة. فقد مات ابنه الشاب وافتقدت الأسرة مفتاحاً شديد الأهمية والنفع. وعبثاً بحث الوالد المفجوع وأفراد أسرته عن الضائع. وفي ذات ليلة جاء الابن المتوفي إلى أبيه في

---

(1) في هذا المجال قال أسلافنا: ليس للحالم إلاّ ما يتمنّى، ليس له إلا ما يشغل باله؛ وقالوا: الأحلام مرايا للحالم، الأحلام صُوَر للرائي، خير مفسِّرٍ للأحلام صاحبها...

الحلم، ودلّ على مكان المفتاح؛ وقد صدق المنام[1]. ويتابع الرجل قوله: «المنامات حلّالة مشكلات».

ب/ الحلم كوسيلة لحلّ مشكلة، انتظار الشيخ حتى يأتيه حلّ المشكلة في المنام: التقط الاستقصاء حالة مَن يَنتظر المنام كي يحلّ مشكلته. ولا نلقى ذلك في التراث الشعبي فقط؛ بل وأيضاً في التصوف، والأنبيائية، والأوليائية. فمن الشائع في السلوكات أو الثقافةِ الشعبية أن يقول شخص إنه رأى في المنام حلّ قضية، أو ما يُرشِد إلى شيءٍ كان مفقوداً. وفي الأدب الشعبي المكتوب (ألف ليلةٍ وليلة، مثلاً) فإنّ الحلم يدل على الطريق السليم، وعلى الكنز؛ وعلى حل اللغز، وفكِّ الطّلسم. كما أنّ الحلم يُرشِد إلى العدو والمطمور، والغائبِ والمبحوث عنه في الأدب الشعبي الشفهي (الحدّوثة، الخرافة، الأسمار)؛ وحتى في المغيوش والممارَسة والممازَحة. ففي الحديثِ التعامليّ اليوميّ نلقى من يلجأ إلى المنام كي يسوّغ أمراً، أو يَعرض مشكلة، أو يُلقي مزحة، أو يُعلن استحالة تحقيق أمنية[2]، أو يُمرِّر رغبةً (فكرةً، رأياً، نقداً، إلماحة، إلخ...). أخيراً، سبق أنْ رأينا ثم سنرى، أنّ بعض الأتقياء، أو الصوفيين بخاصة، يلجأ إلى الرقاد في بيته أو في مكانٍ مقدَّسٍ ـ بعد صلواتٍ كثيرة ثم أدعيةٍ استدرارية ـ من أجل أن يأتيه منام مرغوب (منتَظَر، حلاّل تَوتّرٍ أو مشاكل).

4 ـ استعمال الحلم تغطية للتحوُّل (عيِّنة، حالة ممثِّلة) والاهتداء:

قد نَختلِق الحلم للتغطية، والتبرير، والقمع؛ وتُنتِجه إواليات سلبية أخرى وكثيرة في التكيّف النفسي الاجتماعي[3]. ثم هو يُستعمَل لخلْق (أو صقل) البطولات الشعبية: أُمّ البطل تَرى حلماً يفسَّر على أنّه حلم يبشِّر بقدوم ابنٍ لها يكون فائقاً؛ أو أنّ البطل يرى حلماً يدعوه إلى التغيير، والاهتداء، أو السير بقومه في طريق جديد[4]. فلنتذكّر، داخل التراث،

---

(1) سنعود إلى معاني الموت في الحُلم. والقضية، في الحُلم هذا، تعبِّر عن: الحدْس، التذكُّر الفجائي، الاختمار في اللاوعي، التفكير الطويل، القلق على قريبٍ أو مريض...

(2) كأنْ يقول: أبصرتُ في نومي أنّي صِرت غنياً؛ أنّ جاري الغني مات، أو أقرضني مبلغاً كبيراً، إلخ. قا: أُمْنية لا تراها حتى في المنام [= الأمنية المستحيلة].

(3) من نحو: معاقبة الذات، التعويض، الغَسْل والمحو، التبلسم، نكران الواقع، انشطار الأنا، تطهُّر الذات، إضفاءات لاواعية، تجريح الآخر، إلخ... فكلها حِيَل؛ وحلول غير مُجابِهة، رَثّية، ناقصة، وهمية، لفظية، غير مباشرة...

(4) قا: والدة حاتم الطائي، والدة عمرو بن كلثوم...؛ نجد ذلك بكثرةٍ أيضاً في القطاع الصوفي أو العرفانيات. را: زيعور، قطاع البطولة والنرجسية في الذات العربية...، صص 101-108.

منام المأمون المرتبط بحادثةٍ تاريخية في مجرى الحضارة العربية الإسلامية: لقد استعمَل (؟) الخليفة، قُبَيْل ـ أو إبّان ـ بداياته مع العمل الترجَميّ إلى العربية، الإشارة التالية: «رأى في منامه كأنّ شيخاً بهيّ الشكلِ جلس على منبرٍ وهو يخطب يقول: أنا أرسطوطاليس. انتبه من منامه وسأل عن أرسطوطَاليس. فقيل له: رجل حكيم من اليونانيين. فأحضر حُنَيْن بن إسحاق، إذْ لم يجد من يضاهيه في نقله. وسأله نقْل كُتبِ الحكماء اليونانيين إلى اللغة العربية، وبذَل له من الأموال والعطايا شيئاً كثيراً»(1). لقد جعل المأمون حلمه إشارة إلى التحوّل صوب النقل عن اليونانية. كأنّ ذلك الحلم منسوج مَصوغ: إنّه تعبير عن خطّة، وتسويغٌ لها أو تبرير، وصياغة لمشروع متخيَّل؛ أي هو لاحِق ورَغْبَوي. فهنا استعمال غَرَضيّ، ويَعْدِيّ، للحلم. وذاك ما يُعتَمَد أيضاً في الحياة الشعبية، جِدّياً أو للمزاح، قصداً أو بلا وعي. أخيراً، لعلّ الصوفيين كانوا أكثر مَن استعملوا الحُلم كتعبيرٍ عن الانتقال إلى الحياة الصوفية، والقيمِ الروحية، ومستوياتٍ مختلِفة، واهتداءاتٍ أو تجديداتٍ وتغيير.

5 ـ استغلال الحلم للتعرّف على المستقبل أو الاستنباء:

وكما قال **الوعي الجماعي** إنّ للحلم علائق مع المطلَق، وإنّه يَستمد معلوماتٍ من عالم الغيب على شكل نذائر أو بشائر، فكذلك قال أيضاً بإمكانية بعض النفوس على استعلام المستقبلِ وعلى التنبّؤ. وهكذا فإنّنا نعثر ـ في ذلك المجال ـ على الأدوات اللامباشرةِ والطقوس للسيطرة على المستقبل؛ كما رسمت **المخيلة الشعبية** أيضاً الدروبَ لاستمداد المعلوماتِ المستقبلية، ولمعرفة ما سيجري أو ما يجب أن نفعل وكيف يجب أن نسير:

أ/ **طريقة الاستنباء بالحلم**: بعد صلاة العشاء يُقفِل العميل [= الصابر] الباب، ويَجلس وحيداً، ويبدأ بالصّلاة والدعاء حتى التعب. ثم ينام على نيّة أن يَرى حلماً ينبىء بأخبار القضية المطلوبة(2). ويأتي الحلم المتكهّن، أو المستنبيء، عند صلاة الصبح؛ ويكون صادقاً (3). وهذا المعتقد لا يزال قائماً؛ فنجد من يكلِّف «الشيخَ» الاستنباء عن حالةٍ معينة: تزويج بنت، بيوعات، بلبلة، استعراف، استكناه حالة شخص، طلب حلّ أزمةٍ واقعيةٍ أو خروج من حيرة. . .

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء (تحقيق نزار رضا، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1965)، ص 259.

(2) قا: الاستخارة بالسُّبْحة، وطرائق أخرى قاصدة إلى الربط بين الواقع والعالَم المجهول (الغامض أو المطمور، الضائع أو المفقود، إلخ).

(3) معروف جيّداً أنّ هذه النتيجةَ الإيجابيةَ مشروطة بالتطهُّر والتقوى، بكثرة الصلاةِ والأورِدةِ المتخصِّصة.

ب/ الحلم جسر إلى الغيب، وإوالية تغطيةٍ لمشاعر الجهْل والعجز أمام الألوهية: وهكذا يَظهر الحلمُ مُستَغَلاً أو مثمَّراً هنا، كما في مرَّاتٍ أخرى كثيرة، كطريقة معرفية. تَصوَّروه وسيلةَ ارتباط الأرض بالسماء، وإمكانيةَ ارتفاع الفرد إلى المطلق؛ واعتبَروه كأرضٍ مشتركةٍ تقوم بين الواقع والغيب، وصلةٍ بين الله والإنسان. فالحُلم ظاهرة بيولوجية نفسية فردية استُعمِلت في توجيه الإنسان داخل عوالم الرمز والمَخفي والمقدَّس. لقد لعب الحلم الديني، في الأمم القديمة، دوراً لا نلقى له ندًّا غير الجنس؛ وحقَّق للإنسان رغبته باجتياف المطلَق، وبالمعرفة المطلقة، وتحقيق كل أُمنيةٍ أو القفز فوق كل عقبةٍ وكل قانونٍ أو فضيلة.

6 ـ نظرة عامة، الحُلم وتفسيراته كوسائط ثقافيةٍ إناسيةٍ

في سيرورة بلسمة مشاعر الإحباطِ والتصوراتِ السلبيةِ عن الذات:

رأينا أنّ تفسيرات الحلم هدفت إلى تخفيف توتّر العميل؛ وتقديم الحلول في سبيل التكيّف مع الواقع والذات، أو التحكّم بالقدَر والمصير والعلائقية:

أ/ محموداتُ تفسيراتِ الحلم في مجال توفير الصحة النفسية: في هذا المجال قَدّمت التفسيراتُ الحلمية غطاءً للكثير من الأسئلة التي عجز العقل قديماً عن حلّها. ومن حسنات تلك التفسيرات أنّها، إلى جانب ما سبق، عزّزت الثقةَ بالذات أحياناً، وفي حالاتٍ كثيرة... نَستطرد كي نوضح، فنقول: إنّنا لا نفهم معنى تفسيرات الأقدمين الحلمية إلاّ إذا أخذناها كعنصرٍ داخل بنية عامة. والبنية المقصودة هي ذلك الواقع التاريخي الذي كانت تزدهر فيه إواليات التكيّف النفسي السلبية، أي التي كانت تؤمّن للإنسان تَغلُّباً رمزياً على مشاعر العجز، والقلق، والمخاوف على المصير، ومن الطبيعة، وأمام القَدَر. من هنا يبدو التفسير الحلمي القديمُ مرتبطاً، عضوياً وبتكاملٍ، مع مجتمعٍ متخلّفٍ وفقيرٍ ومتغلِبٍ يحتاج ـ كي يَستمرّ ويؤمِّن اللقمة والشعورَ بالكرامة ـ إلى المعتقدات الشعبية بالسحر، والجان، والمُشائمات، وجالِبات الحظ، وقراءة الطالع، والقيافة، والفراسة، والعرافة، واستخدام الشياطين والعفاريت، والخّط على الرمل، والرّقوات، والدفاعات الرمزية السحرية والتخيُّليةِ عن البقاء والاستمرار.

ب/ جرائر التفسيرات الشعبية اللاسببية: هنا أُقدِّم حالة ممثِّلة. قال مفسِّر الأحلام لأحد المراهِقين(1): ستموت غرقاً. وخاف المراهِق وأهله. أرسلوه إلى البلاد الأعجميةِ

(1) المفسِّر هنا محترف. يقوم بوظيفته نفسها: صاحب الجان، قارىء الطالع، العرّاف، الكهّان...؛ فكل هذه المِهن قائمة على أُسُس مشتركةٍ ومتشابهة وضد عقلية أو غير عقلية...

حيث عاش غنياً إلى أن عزم على الرجوع، بعد أربعين عاماً، إلى بلاده. نزل يسبح في البحيرة، وهو يتقِن السباحة منذ طفولته، قُبيل عودته بيوم واحد. وليس صعباً أن نفسّر سبب غرقه آنذاك بكونه تذكَّر رؤياه وتأويلَها مما أحدث فيه الارتباك، والاستسلام، وهوامات، وأُخيولات، ومشاعر الإثم اللاواعية. وهكذا وقع فيما هرب منه. لقد لحقه بختُه[1]. إيماننا بهذا الأخير يعمل أحياناً على تحققه فينا. وتفسيراتنا المعهودة للقدر وقوانين الطبيعة، للسببية والبختِ والاعتباطي، غير دقيقة؛ وليست هي مؤسَّسة على الثقة بالعقل وحرية الإنسان: إنّها تفسيرات حُلمية، ومقاصدها لفظية وغير مباشرة، وطرائقها غير عقلانيةٍ وضدّ التجريبي.

ت/ تخفيف مفاعيل الحلم السلبية، إعاقةُ تَحقُّقِه، السيطرة الخرافية على الوضع والقَدَر: وضعت المخيَّلة الشعبية طقوساً عدّة تُبعِد الخطر الذي يُنذر به الحلم، وتخفّف التوتّر الذي يُحْدثه فينا. نحن نلقى، في تراثنا الشعبي، كثرةً من الأساليب السحرية التي تمنح الإنسان جبروتاً يَمنع حدوث الشر. وأوّل تلك الأساليب، وأهمّها، هو الأسلوب القائم على الإيمان بجبروت الكلمة؛ أو بالقدرة للتعويذة و«الكتابة» والألفاظ على تحدّي القوانين الطبيعية، وعلى تحقيق الانتصار على مشاعر الإنسان العَجْزية والانقهارية والجَهْلية. وباختصار، إنّ الأدوات السحرية التي تُجنِّب المنذِرات الحلمية هي نفسها التي تؤمّن في اليقظة «السيطرةَ» على الطبيعة، وتَتحدّى السُّنَن، وتُغيِّر مجرى الأقدار، وتَعمل على درء قَلَق المستقبل والمصير. لكأنّ ما يَصْلح في الواقِع يصلح أيضاً في الأحلام، والكلام يستطيع تغيير مجرى الحُلم وتحقيقه بقدر ما يستطيع أيضاً التأثير في مسار الوقائع وفي حياة اليقظة. ولا غَرو، فالتداخل، وحتى التدامج، بين الحلم والواقع، عملية حيَّنها القدامى؛ ولربّما أكثر من ما قد يفعل المعاصرون.

تُعلِّمنا الصحةُ النفسية أنّ النذائر والبشائر الواردةَ في الأحلام قد تكون ـ في قسم كبيرٍ منها ـ عبارةً عن إسقاط مخاوف ورغبات على حوادث خارجية. فهنا يتخلّى الحالم عن مسؤوليته ـ أو يتحرّر منها ـ بأن يلقيها على الخارج والآخرين؛ وبأن يستند إلى وسائل سحريةٍ للدفاع عن ذاته، ولاستعادة استقراره النفسي الاجتماعي.

---

(1) سَجّل التحقيق الميداني حالة ممثالة. قيل لأحدهم إنه سيموت متدحرجاً عن جبل. ومن الطريف هنا أن التفسير الذي قدّمه «الراوي» الريفي لم يكن مناقضاً لما هو تفسير يجري تِبعاً للسببية «النفسية»، أو الإيمانية، أو اللاواعيةِ (يَقتل الإنسانَ الخائفَ خوفُه الموهومُ والمسبَق أو الكامن واللاامتمايز).

7 ـ تداخل التفسير الحلمي بالعلوم الاستنبائية:

يرتبط التفسير الحلمي بشَمْلةٍ من العلوم التي تُكيِّف الإنسانَ سحرياً مع الواقع والمستقبل، أو التي تسعى للاستنباء السحري عن المصير بواسطة تقسيم الظواهر إلى مُشائمات ومُفائلات، أو نذائر وبشائر. وتلك العلوم الاستسرارية (الباطنية، المَخْفِيّة) شديدة الانغراس في الوعي الشعبي، واللاوعي الجماعي، أو في السلوكات والتفكُّرات (العَيْنيّات والذهنيات)، وفي الحضارات[1]. قد يثق العميل، عموماً، دهمائياً كان أو ذا غنى، بالمفسِّر الذي يُحْسِن وظائف تَكهُّنية واستنبائية. فالمفسِّر الأنجح هو الذي يمارس الاستسرار المتنوّع (وبخاصةٍ النوع الرحماني)، والذي يرتبط بالجنّ أي يستخدمهم لمصلحة البشر فقط وليس للتعرّف على الغيبيات[2].

ويرتبط التفسير الحلمي، المعهود والشعبي، بالعيافة. إنّه يتمثّل أساليب العيافة هذه في التعرّف على المشائمات عن طريق البارح، وعلى المفائلات في حالة يكون فيها الطير أو الحيوان سانحاً. إلاّ أنّ التفسير الحلمي يجتاف إواليات التيمّن، أو التفاؤل، اجتيافاً كاملاً بحيث يتواجَد معها أو يدمجها في جسده. ومن فروع العلوم الاستنبائية أن يكون التفاؤل، أو عكسه، ناجماً من جرّاء سماع كلمةٍ لطيفة، أو قراءةِ كلمةٍ حسنة، أو الالتقاء بما هو وردي (سامٍ، جميل، شكل حَسَن...). وهنا يجب التشدُّد على أنّ السماع (أو القراءة، أو الالتقاء) يكون صدفةً أو للمرة الأولى. فأول كلمةٍ نسمعها أو نقرؤها، وأول شخص (أو حيوان) نلقاه، عند الصباح أو عند الخروج من البيت، ظاهرة نُسقِط عليها مخاوف شخصية وتمنياتٍ[3]. وذلك تقليد من التقاليد المعروفة قديماً في السلوكات والأفكار، عند العرب أو غيرهم[4]. وهنا نلقى أيضاً، في مجال تعاضد الظواهر الميثولوجية، أنّ ذلك التعرّف إلى الطالع يكون أيضاً بفتح القرآن الكريم؛ وتكون المُشائمات والمفائلات بحسب ما توحي به الآية الأولى من الصفحة الأولى من القرآن حين نفتحه كيفما اتفق. وذاك ما يُقال عن تفسير

(1) نذكر، من تلك «العلوم»: الكهانة، العيافة، الاستخارة، استجلاب المنام المُنْبِىء...

(2) ما تزال حَيّة، حتى داخل أوساطٍ بلغتْ درجةً ممتازة من علوم الطبيعة، حلقات مرتبطة باستحضار الأرواح، واستعراف المستقبل، ومن ثم المشائمات وجالِبات التفاؤل...

(3) من العادات الغابرة أن يُطلَق على المولودة اسمُ أوّل شيءٍ تقع عليه عين المُسمّي، أو تلمسه يداه؛ أو أيّ فكرةٍ تَرِد إلى وعيه...

(4) قا: عادة (أو رواية) النعمان في يوم بؤسه ويوم نحسه؛ أيضاً: عن تشاؤم وتفاؤل ابن الرومي.

الحلم أيضاً: إنّه يحمل الخير إنْ صاقَبَ أنْ كانت الكلمات الأولى من صفحة القرآن اليمنى توحي بالأمل والفرح.

وهكذا نستطيع التحرُّك ضمن شَمْلةٍ واحدة نلقاها تحتوي على فروع العلوم الاستنبائية الخفية والتفسير الشعبي الحلمي. فتلك الفروع تتداخل مع ذلك التفسير في عملية التعاونِ المشتركِ من أجل صياغةِ شبكةٍ اعتقاديةٍ تحافظ على الصحة النفسية، وتدَّعي التحكُّم بالقَدَر الاعتباطي، وترَبط الإنسانَ بالجماعة، والجماعةَ بالأمل، والواقع بالرمزي والمتخيَّل، والفقر بالغنى والأرزاق، والمَرَضَ أو الجهلَ بالصحة أو المعرفة...

مُستصفىً

1 ـ جَمّعنا المعطيات تِبْعاً لنوعين من الطرائق: بدأنا بدراسة ميدانية لما هو معيوش وما يزال مؤثّراً؛ ولِما آمن به الإنسان وتركه، أو تفكّك واندثر. أمّا الطرائق الثانية فكانت تنقيباً عن الحلميات في المدوّنات التأسيسية الممثّلة (ابن سيرين، للمثال أو كعيّنة)، وفي التصوف؛ كذلك نقّبنا في الأدب الشعبي (الشفهي والمكتوب)، ولا سيّما في قطاع الإناسة حيث الخرافات والأزعومات وشتى ما نقرأه مجموعاً بعنوان: **اللاوعي الثقافي العربي الإسلامي**. درَسنا إذن، في هذا الفصل، **الحلميات المعهودة في قطاعها المدوّن** أي الرّسمي أو العلمي والنخبوي؛ وفي **قطاعها الشفهي** الذي ما يزال بعضه معيوشاً ومحرّكا للوعي والسلوك عند الأكثرية أي في الثقافة التي قلنا إنّها شعبية، أو منتميةٌ إلى النمط الاجتماعي الفكري التقليدي[1] داخل الفرد كما في المجتمع. ولم يظهر لنا، في هذا الفصل، أنّ الفروق بين المدوّن والشفهي، كانت ذات حِدّة عميقة؛ لا سيما عند المفسِّر النخبوي (الفقهي، العالِم، المدوِّن).

2 ـ **المدوّن أقرب**، نسبياً، إلى العقلانية؛ وأكثر تحرّكاً بالمنهجي والسُّنَن الكُلّية. ثم إنّ التنظير والتبويب يسودان؛ في حين أنّ التطبيقي والخرافي أكثر بروزاً وتحكماً في الثقافة الشفهية للمفسِّر، وللمنتِفع من الحلم. وقد ميّزنا بين المفسِّر الفقهي (الرسمي، الفصيح) والمفسِّر المحترِف أو الاستنفاعي.

3 ـ لا أظنّ أنّني بحاجةٍ للتأكيد على أنّ هذه الدراسة تُميِّز جيداً بين المعتقدات الشعبية والعقائد الدينية. فتفسير تقاليد واحتفالات مرتبطة بالحُلميات لا يعني ردّ الأسباب كلّها إلى العامل الديني. إنّ وصف عاداتٍ كاستعمال السُّبْحة في معرفة المستقبل، أو استحضار الأرواح أو فتح القرآن إنتاجاً لمعرفةٍ ما، هو أولاً: **وصْف لظواهر حيّةٍ في مجتمعاتنا** (ويوجد اليوم ما يناظرها في أمم متقدمة جداً). أما تحليل تلك الظواهر الاجتماعية فليس

---

(1) قَسّمْنا الشخصية إلى: قطاع تقليدي، اجتماعياً وفكراً أو وعياً وممارسة؛ قطاع مهجّن؛ قطاع حديث يتمتّع بخصائص التفكير بعقلانية وتجريبية... وتنطبق هذه النُّماطة، أو مواقعية كل قطاع، على المواطن كما على المجتمع والتواصلية، وعلى الفكر كما الحضارة والنَّحْنُ وطرائق المعرفة.

يُردّ إلى السبب الدينيّ المحضِ أو الوحيد؛ إذْ أثَّرت أعرافٌ جاهلية وبابلية، فرعونيةٌ وكنعانية أو ما إلى ذلك من حضاراتٍ تَمثَّلَتها، وتُمثِّلها اليوم، الذات العربية. ثم إنّ تفسير المزاعم والخرافات أو اللاعقلي والرمزي، المخيال واللاوعي الجماعي، بالسبب الديني وحده هو تفسير واحِدي وناقص، تعسّفي وغير دقيق، مناقِض للعقلاني والتاريخي والتزامني؛ ثم هو مغفِل للعامل الاجتماعي الاقتصادي الأعم تأثيراً أو تسلّطاً على الفكر والسلوك.

4 ـ إنّ خطاب الصحة العقلية للمواطن، أو خطاب الاستراتيجية التي تَبني العقلية المعاصرة والرؤيةَ التكييفانية الإسهامية، متأسِّس على كشف **المطمور واللاواعي**؛ ومن ثمّ على تحليل ـ ثم استيعاب أو تأهيل ـ اللاامتمايز واللاعقل أو قطاع الغوريات والرمز. وهذا، بغير أدنى إغفالٍ للعوامل الاجتماعية والاقتصادية الناظمة والموضوعية.

5 ـ لماذا نلجأ للعرّاف والمفسِّر ومُحضِّر الأرواح، لماذا الاستعانة بقارىء الطالع والأبـراج؟ لمـاذا النكـوص إلـى الطفلـي والبَـدَئـيّ والفـردوسـي المفقـود، إلـى الاعتمـادي والأسطوري، التخيّلي والاعتباري؟ لماذا نلجأ في الدفاع عن الذات، ثم عن النَّحنُ، إلى التعويض والتغطية ونكران الواقع، إلى التماهي بالبطولات الكلية القدرة، أو إلى الانسحاب والإزاحةِ والإبدال، أو الانكماش والانشطار النفسي الاجتماعي؟

لماذا يكون الحلم تعبيراً عن اللاوعي والدفاعات اللاواعية، لماذا هو نكوص وتغطية، التواء واحتيال، أو إنسحابٌ وإنكار للواقع؟ ولماذا في الواقع واليقظة نتصرف ونَرُدّ على الاضطرابي والمنجرح على النحو عينه الذي نفعله في الحلم؟ لماذا رشُّ الملح، واللجوء للسُّبحة، و«فتح القرآن»، لمعرفة الطالع أو لتفسير حُلمٍ أو لتحليل ظاهرة؛ ولماذا وضْعُ القرآن، أو السّكّين والخاتم، تحت الوسادة؟ لماذا كُنّا نُبعِد الكوابيس بتلك الطرائق أو ضمن الرؤية اللاعقلانية؟ لماذا تُردّ الكوابيس إلى الشيطان أو إلى أرواح شريرةٍ تأخذ شكل حيوانات تَربض على صدر النائم [را: الرّابوض، الكابوس، الرابوص]؟

6 ـ يأخذ المفسِّر المنامَ بمثابة نَصّ مستقِلّ، أو كظاهرةٍ نَصّية، لا تُعزَل عن صاحبها. قلَّ أن يكتفي قارىء المنام بما هو أمامه؛ إنّه يَتخلّى عن المعنى العلني، والكلماتِ الصريحة المكوِّنة للنص، من أجل الانتقال إلى المتضمَّن وتعقّبِ الرمزي. فيُـقطِّع المفسِّر النّصّ، ويُنقّب ويُسائل، ويفكّك؛ أو يُكذِّب هنا ويَغوص في الثنايا والتلافيف هناك. ولعلّ قانون قوانين التفسير والتأويل كان يَتلخّص في التمركز حول اللغة؛ أي في اعتبار اللغة، كما الحلم، عالَماً ذا أغوارٍ قابلاً لأن يُضاء بطرائق القياس والتشبيه والمماثَلة (قا: المؤرِّخ، المحلِّل النفسي، عِلم نفس الشهادة، الإدراك).

7 ـ قيمةُ ومنفعةُ دراسةِ تاريخ البُعدِ النفسي الإناسي للحُلم، من حيث طبيعتُه ثم مكانته ثم تفسيره، هُما قيمةُ ومنفعةُ عِلم الإنسان. فالإناسة عِلم نَظَريّ، كُلّيّ، عامّ؛ وهو أيضاً ذو جانبٍ تطبيقي؛ قد نستطيع تثميرها من أجل فَهم الإنسان وعاداته وطرائقه، بل ومن أجل قراءة مشكلاته الوجودية والمعرفية، واستجاباته التاريخية. فهنا عِلم صار له مدرسة متميزةٌ في الثقافة العربية المعاصِرة؛ ويحمل رسالة، وله أجهزة مُنتِجةٌ في التفسير والتغيير والتقييم داخل المجتمعات الحديثة والمتخلِّفة.

8 ـ قد يبدو إقحامياً، أو مفروضاً بتعسفٍ، القولُ إنّ العامل الاقتصادي، أو الفضاء الاجتماعي الاقتصادي، في الثقافة المعاصرة، قد نَقَلَ الحُلميات المعهودة إلى مستوىً مُختلفٍ من حيث الأجهزة الإنتاجية وفلسفة النَّظر[1]. فدخول الحداثةِ والسِّلعة المصنَّعة والصورة، أو الثوراتِ التكنولوجية والالكترونية والاتصالية، عامِلٌ قد غيَّر في الوعي والعقلية ومعنى العجز البشريّ. اختلفت الردود والمشاعر حيال المَرضِ، والطبيعة، والسلطة... لقد اختلفت أيضاً الاستجابات في مواجهة القواهر والعواهر والعلاقة السياسية والاقتصاديةِ مع الحقل والسلطة والمعرفة... ويتجاوز الإنسانُ المعاصر عقدة الضحية، ودور المظلوم أو القاصر؛ ويثور على الفقر والتخلفِ وشتى الإكراهات مشارِكاً ومساهِماً في بناء ذاته وضبط تواصليته. وليس صعباً القول إنّ تلك التغيّرات الاجتماعية الاقتصادية قد حوّلت ـ عُمْقيّا وشُسوعيّا ـ في نظرتنا إلى الحُلم، وتفسير معانيه؛ ثم إلى تفسير النوم من حيث وظائفه وارتباطه بالظاهرة الحلمية. ولا بدّ هنا، بَعد كلّ هذا، من شاهديْن:

أ/ رُبع الوقت المخَّصص للنوم، في كل ليلة، يمضيه الإنسان وهو يحلم. وكل 90 دقيقة تعود إلينا «عمليات الحلم»، أو نقع في التحليم [أو التحلّم، الإنحلام]. وما يزال الحلم ظاهرة بالغة التعقيد، مثيرة للتساؤل، مستعصية على التفسير، متعدّدة المعاني والتأثير والوظائف. ولا تتقدّم كثيراً معرفتنا به إنْ أخذناه، على بساطٍ واحدٍ مشترك، مع ظواهر مماثلة له؛ هي: حلم اليقظة، حلم الغفوة، حلم النعاس... كما أنّ تلك المعرفة تتوضّح أكثر فأكثر إن اعتبرنا أنّه شديد الارتباط بالحياة الواقعية، ومشكلات الإنسان النفسية

---

(1) لا يكتفِ المفسِّر المجتمعَ والشخصيةَ والفكر بالعامل الاجتماعي الاقتصادي وحده وبمفرده، مع إقصاءٍ تامّ للعوامل اللاواعية أو النفسية والرمزية؛ فلا غِنى عن المعاني والمناهجَ الخاصة بالتحليل النفسي الإناسي للشخصية واللاوعي الثقافي والتّحنُ. للمثال، را: شمس الدين الكيلاني (بيروت، دار الكنوز الأدبية، 1998)، صص 186-191.

والاجتماعية، وعمليات تكيّفه مع نفسه وفي حقله، ومع الآخرين وثورات العلوم، والتّقانةِ المستقبلية والراهنة.

صرنا نعرف الأكثر والأدق عن الأُسس أو القاعدة البيولوجية للحلم؛ وعن العملياتِ التي يقوم بها الدماغ، أو تجري فيه، وفي حركات العيَن (را: ح س ع = الحركات السريعة للعَيْن؛ MRY أو RME). كما أنّ معرفتنا بالنوم أضحت هي أيضاً كبيرة، مخضَّعة للتفسير والآلةِ. لم تَبقَ معلوماتنا، في ذلك القطاع، استمرارية؛ فقد قَطعت مع الماضي. لقد تَثوّرت؛ وثَوّرت.

ب/ قُلنا بوجود شخصية مستقلةٍ متميّزةٍ خاصةٍ بالمعبِّر؛ فليست هي هامشية، ولا تُرَدّ إلى شخصياتٍ قد تكون قريبة منه أحياناً (العرّاف، قارىء البخت، كاتِب الحِرز وواقياتٍ أخرى سحرية...). المفسِّر شخصية معرفية، وذات سُلطة؛ إنّه الممثِّل لعقليةٍ لها طرائقها في التفكير وقراءة النّصّ، كما في البحث عن المدلولات المقنَّعة والرمزية، النكوصيةِ والهاجعة. وبذلك فهو ذو مقعد يقع، داخل إنتاج المعرفة، إلى جانب مقعد الفقيه، ومفسِّر القرآن أو النّصّ الأدبي، ورَجُل الدين، والمدرِّس، والصوفي، والمحدِّث، والمؤرِّخ، والآدابي، والقَصّاص، والمدرِّس...

9 ـ يتكافأ المفسّر مع الصوفي حول نقاط مشتركة عديدة تؤكِّد مقولتنا أعلاه في ضرورة وغنى أخذهما معاً: كلاهما يَستنطق النّص، ويغوص في الدهاليز والقيعان مُنقِّباً عن المعنى المخبؤ والرمز الكامن والمخيال الهاجع؛ وكلاهما يتمركز حول القوة المفسِّرة [= الفاسرة]، ويؤمن بأنّ الحقيقة ليست في المحتوى الظاهر الصريح أو العلني والبادي؛ وكلاهما يعتمد المتكافئاتِ الديناميةَ المتصارعة كي يُنتِج فكراً ومعرفةً جديدة. المراد هو أننا قد نفهم الصوفيَّ فهماً أشمل إنْ أخذناه على بساطٍ واحد مع المفسِّر للأحلام؛ لكأنّهما يتواضحان. وهما أساسيان داخل التأويلانية وعلوم البديع والبيان والنّص واللغة، وأشهر منتجي الرموز، وأكبر مَن ثَمَّر جدليةَ المتناقضات، واستغلّ وحدة الأضداد، وعمَّق النفسانياتِ والغورياتِ أو الفيّاوِيَّة البشرية.

10 ـ تتميّز شخصية المفسِّر بأدوارٍ عديدةٍ على الصعيد الفردي، وداخل المجتمع والثقافة. وبذلك يتأكّد الكلام عن الموقع المتميّز لذلك المفكِّر، أو القارىء الذكي للنصوص؛ وعن الموقع العالي والقيمة الرفيعة لعلم التفسير. فهو عِلم له استراتيجيته، وطرائقه، وأفهوماته، ومجالاته التي تهتّم باللغة والنفسِ والمعرفة، وبالنبوة والميثة والكرامة الصوفية...

يقوم المفسّر بدورٍ تغييري؛ وهو شخصية معاوِنة قد تقي وتحمي وتبثّ الاطمئنان وتساعد على التكيّف النفسي الاجتماعي. سنرى أنّ هذه الوظائف إيجابية نافعة، برغم أنّها قد تكون مؤسَّسة على وسائل دفاعيةٍ غير مباشرة. وأخيراً، قد لا يجوز أن ننسى دوره الأسطوري أو الاعتباري في الضبط الذاتي للفرد، وفي تثميرِ الحُلمي والنّصّ من أجل إعادة بَنْيَنَة العلائقية مع الخلود والغيب والروحانيات، مع المأساوي والشرور والآثام، مع مساعر الفشل والانجراح، النجاحاتِ والسرور. . .

11 ـ لا ننطلق، في القراءة والتحليلات المعاصرة، من اعتبار الحلميات التأسيسية بَطَلاً، أي عِلماً كامل الدقةِ وتامًا؛ ولا نتعامل معها بعقلية انتقائيةٍ أو بمنطقٍ نابذٍ، إقصائي. فالمفسِّر قديماً صار اليوم محلِّلاً، مُعالِجاً: إنّه يستكشف ـ ليس بموجب طريقة قارىء الكفّ أو العرّاف طيلة الأزمنةِ الغابرة ـ **لاوعي الحالم**، وقيعان الشخصية، واضطرابات العلائقية، وانجراحاتِ التكيّف والتوازنِ داخل الحقل. . . ولتفسير الحلم ـ راهناً ـ صرنا نحتاج أيضاً وأكثر، من جهةٍ مقابلة، للكشف عن الوعي، **وتفحّصِ الإرادة**، وتذكّرِ ما قبل الحلم بيوم أو أيام، والتدقيقِ في محاكمة الحالم لمشكلاته، وفي كشفه لنا عن تَوتّراته وقلقه. إنّ التحليل النفسي العيادي يعطي، في المدرسة العربية، مكانةً بارزةً للوعي والعقل، لسلوك المحلِّل وتفكيره وتاريخه، ولإمكانِهِ وقدرته على تغيير ذاته، والتدخّل النشيط في ضبطها، والتغلّبِ على صراعاتها وتخلخلاتها أو اللاعقل وضد العقل فيها (الهوامات، المتخيّلات، الذكريات الصادمة «المنسية»).

12 ـ يهتم التحليل المعاصر، وهو فنّ أكثر مما هو علم دقيق وتطبيقي، بأن يتطور بحيث يبلغ مستوى عالياً من الدقة. فما تزال النظريات التفسيرية غير متّفقةٍ على سنّ قواعد تتيح ولوج وظائفه وطبيعته، وإواليات تشكّله ومضمون محتواه، ومعنى رموزه أو حتى تعبيراته الواضحة وأفعاله المغلوطة (هفوات القراءة أو اللسان، النسيان الدوافعي، الخلجات. . .). وفي مطلق الأحوال، إنّ التفسير الأشمل هو الذي لا يُغفِل دور الأخلاق أو تأثير الواجب والقيم في وظائف الحلم وتكوينه، والذي يَثِق بدور التفكير ـ وإنْ كان تفكيراً «خفيفاً» ـ أثناء الانحلام. فليس **العقل غائباً** تماماً في السيرورات الحلمية. وبغير تركيزٍ على اللاوعي بمفرده، يجب أن تُعطى الذاكرة (تجارب الطفولة، رواسب وخبرات اليوم أو الأسبوع السابق على الحلم. . .) دوراً آخر إلى جانب **الخائلة والهوامات والصُّوَر** [= **المُصوِّرة**] **والتداعيات**. . . وفي اقتضاب، إنّ اكتشاف وظيفة حلم معيَّن، عند حالم معيَّن، عملٌ أو جهاز يُرشِد إلى التمييز بين مقاصد ذلك النّص أو التعبير: فقد يكون الماضي

أو الحاضر (المستقبل) هو المقلِق والانهمام الفعّال؛ وقد يكون مسعى الشخص الحالم موجَّهاً نحو الماضي، أي تعويضاً أو نكوصاً، هروباً أو انتقاماً، تفريجياً وتطهيرياً أو إشباعاً لتخيّلات ومستحيلات أو لِطِفليات ونُفاجيات. . . ؛ كما أنّ الحلم قد يكون بحثاً واستمراراً لبحثٍ عن حلّ مشكلة؛ أو لاستعادة اعتبارٍ ذاتي؛ أو للتعبير عن رغبةٍ بالتحقق، وبالاتزانية في العلائقية والجسدي والقوى النفسية أو التواصلية والروحية؛ أو للتعزيل، والتحرّر الرَّيْثي من قيود العقل والأخلاق أو القواهر والضوابط (را: الوظائف النفسية والفيزيولوجية والاجتماعية للحلم؛ أدناه)[1].

(1) حذفْنا الفصل الثالث الذي هو بعنوان: المرجعية الثالثة للحلم. نترك جانباً الدراسات الراهنة للحلم، أو الحلميات في الدار الراهنة للعلوم والذكاء الاصطناعي والشبكة؛ وذلك لأنّنا سبق أن حلّلْنا وانتقدنا تلك المواضيع في كُتبٍ لنا أشرنا إليها، أعلاه، في المتْن والحواشي.

الباب الثاني
الانساق والطرائق

مــدخــل : قراءة إناسية ألسنية نفسية للتجربة التأسيسية في الحلمي والسيميائي أو الرمزي والمتخيَّل

الفصل الأول: نِماطة الحلميات ـ التوزيع إلى بنى أو أنساق مختلفةٍ لكن متداخِلة

الفصل الثاني: طرائق تَدبُّرِ النّص الحلمي ـ منهجية استكشافه الرمزي والغَوري أو المُجِفّ والمأساوي

مدخل

نأخذ قطاعَ الحلم غير منعزلٍ عن المعتقدات الدينية، والشعائر، والاحتفالات العامة؛ ونُشدِّد على ارتباطه بالأسطورة، والشِّعر، واللغة، والسيرة الشعبية، والسيرة الذاتية، والإبداعات الأدبية... أما تفسيره، والتعاطي معه فردياً واجتماعياً، فقد قلنا إنّ الفكر المعاصر، في دراسته للحلم والظواهر شبه الحلمية، اختار ومَحّص ما سبق أن أرهص به أو نظّمه الفرعوني والبابلي، السومري والكنعاني ثم العربي الإسلامي... إنّ فرويد، ثم يونغ ثم من تلاهما، ثمرّوا أحلامهم الشخصية؛ وقد نظّموا أفكاراً نجدها حتى عند بعض الأمم «البدئية» أو الموغِلة[1]. فالكثير من تلك الأمم كان، بحسب ما يرد في الأدبيات الحلمية المعاصرة، يصف ويفسِّر تبعاً لطريقة يتّبعها المعاصرون: اعتبار الحلم رسالة أو تعبيراً مُهمّاً وبليغاً، ارتباطه الشديد بالمجتمع والثقافة وهموم الحالم، تشديد على المعنى الكامن والرمز، تشديد أيضاً على التفسير الجنساني، اعتبار التفسير عملاً يقوم به متخصّصون، تفسير المفتاح الحلمي (الفكرة الرئيسية أو ذات القوّة) بضدّه...

سوف نَصِف، في الفصلَين القادمَين، موضوعاتٍ حلمية عديدة بعضها مَرّ بسرعة، أعلاه؛ والكثير منها متعلّق بالحَقْبنة، والقراءة النفسية الإناسية، والتحليلات الرمزية ولا سيما السيميائية للطقوس والأعراف، والمعتقدات والسلوكات المرافِقة أو المُستبِقة للحلم وتفسيراته. إنّ الحلم قد يحتلّ حوالي العُشْر الزماني من عمر الإنسان، وحوالي الرُّبع تقريباً من نوم كل ليلة (وعلى فترات منتظمة تتكرر كل 90-100 دقيقة). إنّه طاقة خلّاقة[2]؛ فالحلم (الليلي، أو حلم الغفوة، أو حلم الشرود واليقظة...) يَتَمظهرَ في متتابعةٍ من الصّور أو الأخيلة التي لا تخلو من إبداعٍ فني، وتحليقٍ في عوالم غير واقعية لكن استباقية واستكشافية. وقد يخترق الحلمُ المألوف، ويَجترح، ويَحمل الإنسان على أجنحةٍ في رحلةٍ إلى المجهول والرمزي، المتخيَّل المفقود والقادم، اللامفصوح والغوري والمطمور...

---

(1) اعتمدنا، كَمراجع مَدْخلية، موسوعة الأنْكارْتا، والبريطانية، ثم الموسوعة العالمية (أونيفَرْساليس، بالفرنسية)، معروضةً على شكل أقراصٍ مدمَّجة (ق.م/ C.D). ولم نغفِل الشبكة.

(2) يصف أحدهم أحلاماً كثيرة يصوغ فيها لحناً موسيقياً، أو يرسم لوحة زيتيةً رائعة، أو يحلّ معاضل.

سنرى أنّ الحلم يحقّق المشتهى (أو يُشبِع رغبة، يُخفِّض توتراً، يستوعب قلقاً)؛ لكنه لا يقتصر على ذلك.

وسنرى أنه يتفسّر مادياً، أو بعامل الجنس؛ غير أنّه أوسع وأكثر.

وسنرى أنّه شديد الارتباط بتجارب الحالم الطِّفْلية، وبالخبرة الطازجة ثم بتاريخ العُمْر؛ بيد أنّ الرّضى بهذا التحليل تقليص لوظائف الحلم. ونختزل الحلم كثيراً، من جهةٍ أخرى، إنْ جعلناه يتفسَّر بالحاضر وحده، أو بالمستقبل وحده. ومن الاختزال، والتبسيط غير الدقيق، الاستغناء عن المعنى الصريح كيما ننقّب في الأغوار عن المعنى الكامن أو عن الرمز. فالوعي والعقلي والمفاهيم قطاع ليس أبداً أقلّ أهميةً من القطاع اللاواعي والرمزي، المخبؤ والمُنْزاح المقنَّع، المكثَّف المتقهقِر والمُتمسْرِح[1]...

وفي الحلميات التراثية، كالحال أيضاً في الدراسات المعاصرة والتطبيقية، يلمع اتجاه بارزٌ يثق كثيراً بالحلم الصريح. ففي حالاتٍ كثيرة، كان الأسلاف، في تاريخنا وفي دار الإنسان، يثقون ببراءة الحلم ويهتمون بصراحته أو بما يقوله؛ وليس بتقنّعاته وألاعيبه أو مخاتلاته، إبدالاته وفجواته وحِيَله، توتراته وتوتيراته وترميزاته...

يكمن في قاع الطرائق الفرعية المبعثَرة، عند الأسلاف، فكرة غير متمايزة عن وظائف الحلم في حياة البشرية ثم، في الدراسات التطبيقية المعاصرة، في حياة الحيوان أيضاً[2]. فالمساعي الملحاحة الغزيرة للبحث عن معنًى ودور للحُلم تُنبىء عن فكرٍ هو، بغير أن يعي جيداً مجلوبات الأحلام (أو منافعها، إيجابياتها)، يُنقّب عن تلك الايجابيات؛ وعن حاجة الإنسان للأحلام والحكاية (والتفسير الثنائي الضّدّاني، ووحدة الأضداد)... فوظائف الواقعة النفسية الحلمية قد أرهص بالكثير منها بعض المفسِّرين القدامى؛ وحدسوا بها؛ وعرفوها على نحو غير نقدي، وغير متمايز أي بضبابية، وبدون مناهج أو نظريةٍ مرسومة. وسنرى، أدناه حتى وإنْ لم نُشِرْ صراحة إلى تلك الوظائف، أنّ هذه الأخيرة تطهيرية. ولا غَرو، فالحلم يشبه جسراً بين «العالَم الداخلي» والمجتمع، بين ذات الحالم والحقل أو الشروط الاجتماعية والاقتصادية (را: دور المجتمع في تفسير الحلم أو تكوينه؛ وبالضدّ، أي دور الحلم في تنظيم التواصلية وفهم المجتمع). لقد اكتنه أسلافنا أنّ الحلم يعبّر عن

(1) را: الشبه والمقارنة بين وظائف الحلم ووظائف اللّعب. أيضاً، تا: مهنة مفسِّر الحلم ومهنة المؤرِّخ.

(2) عن الأحلام عند الحيوانات، يقال: تحلُم الدجاجة 25 دقيقة في الليلة، والشمبانزي 60 د؛ الهِرّ (وهو هنا البطل) 200 د؛ أما الإنسان فـ 100...

خفايا وطوايا، ويَعِظ صاحبه، ويَحلّ مشكلات، ويفرّج أو «ينفّس» عن هموم ومطمورات، ويَشفّ ويَستبق، ويفكّر ويحاكِم... لم يقدّم أسلافنا نظرية متماسكة أو أفكاراً متمايزةً دقيقة في خصائص الحلم؛ غير أنهم تنبّهوا إلى أنّه ذو صلةٍ بالاشتباكات والملابسات بين الحالِم ومحيطه وتواصليته، وأنّه دليلٌ إلى «بواطن» الحالم وتوقّعاته أو هواجسه وقيمه(1). وعلى ذلك، فالحلم عامل أساسي في التكوين النفسي العلائقي الصحي؛ ووظائفه هي عينها وظائف التعبير الواعي، والإرادة، والعقل، والمخيّلة، والذاكرة.

أ/ إنّه أساسي في تحقيق الصحة النفسية العلائقية: ذلك لأنه، كما سنرى بالتفصيل، شفّاف. فهو كاشف، وأداة كشفٍ [مِكشافٍ] وتَفحُّصٍ، يُعِدّ للتحمّل والتكيّف، ويُسهِم في حلّ مشكلات الإنسان مع الآخرين وداخل الحقل وتجاه الرغائب والطموحات... ومِثال ذلك هو أنّنا قد توسّعنا، بحقٍّ وللمقارنة، في اعتبار حلم الصوفي [الكرامة] أكبر جهازٍ يحقّق التوكيد الذاتي، واستعادة الاتزانية النفسية العلائقية، والشعور بالرّضى والنضج والتّكامل، أي بالتحقق، بالتفريد.

ب/ التعبير الحلمي تعبير بلغةٍ أخرى عن الأنا: فالحُلم، كما اللغة في وظائفها الواعيةِ واللامتمايزة، إظهارٌ وتبليغ، أي كشفٌ عن الذات ورسالةٌ إلى الآخر. إنّه تجربة شاملة، يعرفها الإنسان، كونية...؛ لكنه تجربة لها فرادتها، وخصوصياتها، والتصاقاتها الوشيجة بالنائم، وصفاتها الفردية، الذاتية، العندية (را: اللغة والكلام، اللغة الشائعة والتعبير الفردي، النَّحنُ والأنا)... وفي جميع الأحوال، إنّ ما بين الحلم والحياة (اليقظة، الوعي) ليس قطيعةً وحواجز سميكة، أو تناقضاً وصراعاً. لكأنّ الحلم هو الحياة، أو نوعاً من الحياة؛ ولكأنّ الحياة حلم، أو نوعاً من الأحلام. الواقعي والحلمي مرتبطان، والفكر يفترق بينهما بالنوع لا بالطبيعة؛ هو فارق بالدرجة والحدَّة، بين حياة اليقظة وحياة النوم ومن ثم التحليم [الإنحلام]. وتلك القُربى بين الواقعة والحلم، بين الوهم والحقيقة، دفعت ببعض المفكّرين إلى التساؤل عن الخطوط أو التخوم الفاصلة بينهما: إنّها مرنة؛ ورأوا أنّ «مادّة» التفكير (أو التصورات، والتمثّلات) واحدة؛ غير أنّها أكثر تماسكاً حين اليقظة والتَّوَعْيُن أو أثناء النهار، وأقلّ ثباتاً وانقياداً للإرادة والعقل إبان الحلم.

---

(1) تنبه المفسِّر القديم إلى أنّ تفسير حلم (أو الدخول إلى الرمز) يرتبط بنوع مهنة الحالم وشخصيته. فالرمز الواحد يتغيّر معناه بتغيّر نمط الشخصية، وعملها... وسنرى أنّ المفسِّر كان يدعو الحالِمَ إلى تفسير حلمه بنفسه؛ وهنا طريقة ما تزال راسخة، لا بُدِّيّة (را: التحليل الذاتي للحلم).

وفي مطلق الأحوال، إنّ الاهتِمام بالحلم أو تفسيره على نحوٍ واقعاني عقلاني، أو بعيداً عن السحري والأسطوري، اهتمام ضارب في أعماق التراث العربي. فقد تكرّست له بحوث مستقلة مفردة؛ واعتنى بوظائفه وطبيعته وتَسْيِيسِه الأدبُ الرسمي[1] والشعبي، المتصوّفون والفلاسفة، مفسِّرو النّصّ والبلاغيون[2]، المتكلِّمة والتربويون، الأخلاقيون والآدابيون. من هنا ستكون الحلميات مأخذوةً مدروسةً تبعاً لتحقيبٍ تعاقبي غير متوقفٍ عن الاغتناء والتطور؛ ومعرفيائي (أبيستيمولوجي) يهتمّ بما هو بُـنًى أو وحدات، أنساق (أنظمة داخل علم المعرفة) وكُلاّت [= كُلَل] نُقيم فيما بينها التمايز؛ ومن ثم نُعيدها إلى التعاون المتحاورِ والانفتاح المتبادل.

---

(1) للمثال، را: ابن المقفع، كليلة ودمنة (بيروت، مكتبة الحياة)، صص 275-276. أيضاً: التوحيدي، المقابسات؛ وقد حَوَتْ هذه على توظيفاتٍ للحلم من أجل النظر في النبوة، والمعاد، والتصورات عن الآخرة...

(2) أفردنا مساحةً مستقلة مكرَّسةً لدور علم البيان في تفسير الحلم، أو لما بين الحلميات والبلاغيات من أسُس مشتركةٍ ووظائف متشابهة... لكأنّنا اقترينا من المبالغة في التقريب ما بين فقهاء اللغة وعلماء النفس داخل فكرنا التأسيسي. لكنّنا لم نبالغ في التقريب ما بين مفسِّري النّص ومفسِّري الحلم؛ بين المؤرِّخ ومفسِّر الحلم، أو بين ابن خلدون في قطاعَيْه: علم التاريخ والعمران، ثم علم تفسير المنام والعلوم الخفية...

الفصل الأوَّل

نِماطة الحُلميات أو التوزيعُ إلى أنساقٍ متكاملةٍ متناضِحة

القســـم الأول: الحلمياتُ في النسق المعرفي لأهل الحديث والفقه والعبارة. منهجيتان: الطرائقُ العقلانيةُ والموجّهات المحجوبة

القســـم الثانـي: أنماط الصياغة وتوزّع المفسّرين إلى بنى ومواقع

القســـم الثالث: طرائق التفسير وتقسيم المنامات إلى فئات أو بنىً وسلاّت

القســـم الرابـع: النابلسي ممثّل أهل الحلميات في القرن الثامن عشر وحتى تلاويح تأجّج النهضة أو الاستئناف

القسم الخامس: تصنيـف الأحـلام وطـرائـق تفسيـرهـا داخـل النسـق المعـرفـي الأخصّ أو الفلسفي

القسم السادس: العقلية الصوفية أو نمطها في التفسير والتغيير، نظرية المعرفةِ عند الخواصّ وخواصّ الخواصّ

أشـمــولـــة: تكامل الأنساق أو البنى فيما بين القطاعات المتفرّقة

القسم الأول

الحُلميات في النسق المعرفي لأهل الحديث والفقه والعبارة

منهجيتان: الطرائق المعقلَنة والموجِّهات المحجوبة

1 ـ المرجَعية والحاكِمات لعلم تفسير الأحلام في النسق المعرفي الأعمّ، تضافر الموجِّهات اللاواعية مع الطرائق الموضِّحة أو المنظِّمة:

قُلنا إنّ الاهتمام بالحلميات عميق وشائع؛ فقد تعددت القطاعات التي اهتمّت بالحلم، وتنوّعت المقاصد المطلوبة من اللحاق بالمعنى الكامن أو الرمزي للنّصّ. أكثر المتكلّمون والفقهاء والمحدِّثون من النظر في الحلميات مدفوعين، على الأعمّ، بالعامل الديني؛ أمّا الصوفي، أو الوعي القلِق عموماً، فكان يطلب من الأحلام أن تكون جسراً بينه وبين الغيب، أو أن تربطه بالمستقبل، وأن تحلّ له مشكلات مستعصيةً كأنْ تهديه إلى حلّ، أو إلى نورٍ يقود إلى الأتقى والأفضل. أمّا الإنسان اليومي، الدهمائي أو «إنسان الجمهور»، فاهتمامه بالأحلام قديماً وراهناً سبّبه ما تثيرها في النفس من قلقٍ ومخاوف، أو حتى من تعجّبٍ وتوتّر؛ وهدفه إعادةُ الاستقرار للنفس، والتكيّفُ أو الإطمئنان؛ وطرائقه في ذلك الاستعانةُ بالمفسِّر الذي هو، كما رأينا مراراً، الفقيه أو «الروحاني»، حمّال الدين أو صاحب الخبرة والحكمة والعمر المديد.

لكن! ما هي مرجعية علم التفسير الحُلمي العربي وما هي موجِّهاته؟ تتنوع ينابيعه التي تجمَّعت ثم تغاذَت فأشادت عمارةً قد تُوصف بأنّها عميقة الأسس شاهقة، وتُعتبر مرحلة مرموقة من مراحل تاريخ علم تفسير الأحلام المعروف في الذمة العالمية الراهنة. هناك، بحسب الأولوية والزمانية، النبع القرآني، ثم الأحاديثية، ثم. . . ؛ وكلها ـ كما سنرى في الفقرات التالية ـ تتضافر متبادِلةً التعزيز الواعي واللاواعي أو المتمايزَ واللامتمايز.

2 ـ الأحلام في القرآن، البدايات الأولى، الجهاز الأكبر في الإنتاج والتفسير والمحاكمة:

هنا النبع الأوّل، والتجربة النمطية. إنّ في القرآن حالات عدّة تتعلّق بالحلم: منام

إبراهيم[1]، منام يوسف[2]، الرؤيا المتعلقة بفتح مكة[3]... إنّ تفسير منام إبراهيم يتهيّأ لذبح ابنه تفسير عَرَف نظيره البابليون وأمم أخرى؛ أما رؤيا يوسف وتفسيرها فليسا فكراً يهودياً. ثم إنّ الرؤيا التي بَشّرت بفتح مكة وبالانتصار ـ ونحن هنا لا نفسّرها ـ صارت تعكس النظرة الدينية لظاهرة المنام؛ فسوف يكون لهذه الرؤيا الدور الأول والمتعدِّد في تكوين مفاهيم كثيرة داخل الحُلميات العربية الإسلامية أو حيث التقسيم إلى: رؤيا (مبشِّرة، من الله، صالحة أو حسنة وتكون لرجلٍ صالح، مرتبطة بالنبوة أو تبقى بعد النبوة، الخ.)؛ وإلى حُلم، ويكون هذا من الشيطان.

بكلمةٍ أوفى ـ وإن كـرّرَتْ قليلاً ـ إنّ رؤيـا الفتـح هـي المثـال، والنمـط الأصلـي، والتجربة الينبوعية؛ إذْ سيُنْسَج على غرراها، وتنويعاً لها، وانطلاقاً منها، وعودة قسريةً إليها. وسيكون للتفسير الذي قدّمه يوسف ـ وما نتج عن ذلك من ظواهر تاريخية ـ وكذلك للتفسير الخاصّ بحلم إبراهيم، ومن ثم تجربته في ذبح ابنه، دور المنمَّطِ والمنوالِ والمقدّمة الكبرى أو المعيارِ والآلة والقدوة. فهنا سيكون القوام والقالب والشرعيةُ لاحتفالاتٍ فقهية لاحقة[4]. وهكذا فإنه انطلاقاً من المنامات القرآنية وتفسيراتها، ستتشكل النواة الأولى التي ستتراكم فوقها الحلميات العربية الإسلامية؛ وبخاصة قطاع الأحاديثية الذي، كما سنرى، سيكون النبع الذي تغتذي منه الروحيةُ والمعاييرُ والمناهج لعلم تفسير الأحلام.

3 ـ الحُلميات في الأحاديثية، النبع الآخر أو المقياس الثاني، الآلة أو النُّول الأحاديثي:

تَتوضّح طريقة النظر القرآنية عبر ما نلقاه في الأحاديثية. ففي الحديث النبوي، بوضعه المعهود، وبدون حكمٍ تاريخي على صحته، إنّ الرؤيا الصالحة «جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة، وإنّ هذه الرؤيا هي التي تبقى بعد النبوة؛ وهي المبشِّرات؛ وهي من الله؛ ويراها الرجل الصالح وحده، أو تُرى له»[5].

---

(1) القرآن الكريم، 102:37.

(2) القرآن، سورة يوسف، 4:46-49.

(3) تقول الآية (سورة الإسراء، 11): «لقد صَدَق الله رسولَهُ الرؤيا بالحقّ لَتَدْخُلُنَّ المَسجِد الحرام».

(4) تكون ذبيحة الحلم عند الإنسان المتديِّن قياساً على منام إبراهيم. يُستدعىٰ هنا، للتوضيح أو التذكير، أنّ من «قَتَل في المنام وهو محرمٌ صيداً له من النعم غرم مثله في اليقظة. فإنْ قتل في المنام نعامة غرم في اليقظة بدنة»... ومن رأى في المنام أنه أحرم هو وزوجته فإنها تحرم عليه. را: النابلسي، ج 1، ص 27.

(5) مالك، الموطأ، شرح وتعليق أحمد عرموش (بيروت، دار النفائس، ط 1, 1971)، صص 680-681 (أرقام: 1737-1741). مسلم، الجامع الصحيح، ج ٧، (بيروت، منشورات المكتب التجاري، د.ت)، صص 50-58.

وتتغيّر تلك الأحاديث الأساسية أحياناً تغيّراً طفيفاً، أو قد تضاف إليها إضافاتٌ خفيفة. فمثلاً: «الرؤيا الصالحة جزء من سبعين جزءاً من النبوة»[1]. وثمة أحاديث تخبر كيف اتّقى المسلمون الأوائل خوفهم من الرؤيا؛ فقد كان البعض يخافها كالحمّى ويزمّل حتى جاء الحديث النبوي متكلّماً عن كون الحلم من الشيطان والرؤيا من الله، وعن طرائق في خفْض الخوف أشهرها: النفْث، التفل، البصق على اليسار، التعوّذ بالله من الشيطان ومن شرّ الرؤيا (سنرى ذلك أدناه)[2]. وفي الحديث النبويّ، بَعْدُ أيضاً، قول الرسول: «مَنْ رآني في المنام فقد رآني. فإنّ الشيطان لا يَتمثّل بي» (مسلم، ج 7، ص 54). وكذلك ففي مسلم (م. ع، صص 58-55) أحاديث تخبر عن النبي يفسّر الرؤيا، وفي حالةٍ من الحالات يَحكم الرسولُ على تفسيرٍ يقدّمه أبو بكر الصّدّيق.

وفي بعض كتب الحديث الأخرى نجد نظرات ومعتقدات حول التفسير. فهناك ما يقول: الرؤيا لا تَقَع ما لم تعبّر[3]؛ أو إنّها «على رِجْل طائر ما لم تعبَّر، إذا عُبِّرت وقعتْ»؛ أو إنّها «تكون على ما يعبِّرها صاحبُها»[4]. وَلْنضَعْ أمامنا أيضا حديثاً ذا سلطة وتأثير على المعيوش والشفهي، وهو: «إذا رأى أحدكم ما يحبّ، فليحدِّث به. وإذا رأى ما يَكرَه، فليتحوّل إلى جنبه الآخر. . . ولا يحدِّث بها أحداً. . . فإنها لن تضرّه»[5].

ومن الأقوال المأثورة، التي قد تَقترب من الأحاديثية أو تَمْتَح منها، ورد الكثير. يهمّنا ما نفع وشاع، من نحو: «إذا رأيتَ رؤيا فاقصصها على ذي عِلمٍ ورأي؛ ولا تَقْصص رؤياك على امرأة، ولا عدوٍّ لك، ولا أهلِ الجهالة للأمور»[6]. ولقد كثرت تلك «الأقوالية»، و«الأحكام» أو الوصايا؛ وأسهمت في تشييد طقوس واحتفالاتٍ، أو طرائق وأجهزة، ميّزت

---

(1) مسلم، الجامع الصحيح، ج 7، ص 54.

(2) مسلم، م. ع، ج 7، صص 52-51. قا: الموطّأ، ص 681 (الحديث رقم 1740).

(3) ابن ماجة، رؤيا، 6؛ الدارمي، رؤيا، 11 ,60؛ ابن حنبل، 4 ,10؛ أبو داود، أدب، 88 (فنسنك، ج 4، ص 117).

(4) الدارمي، رؤيا، 13 (فنسنك، ج 4، ص 117). هذه الدعوة لأن يفسِّر الحالم حلمه أمام المفسِّر، أو أمام نفسه ومن أجلها، ستكون عاملاً إيجابياً... وما زلنا اليوم، وبإلحاحٍ أكثر، ننتفع من إيجابياتها في ميدان معرفة الشخصية بهمومها وانجراحاتها. را: «الرؤيا على ما أُوِّلَتْ. ومَثَل ذلك كَمَثل رَجُلٍ قام على رِجلٍ واحدة وهو ينتظر متى يضع الرِّجل الأخرى».

(5) عن رؤيا ورأى، را: فِنسِنْك، ج 2، صص 199-206؛ ج 4، ص 117. را: كنز العمّال، فهو الأفضل.

(6) قا: الحديث القائل: «إذا رأى أحدكم رؤيا فلا يحدِّث بها إلاّ عالِماً أو ناصِحاً»؛ أيضاً: (في ابن غنام، للمثال): «إذا رأى أحدكم الرؤيا الصالحة، فلا يقصصها إلاّ على من يعلم أنّه ناصح له سوف يقول خيراً».

ميدان الحُلميات القديم، وقطاعاتِ التعبير والتفسير في الإناسة والتعبّد، في التصوف والتخيـيل والتظنين.

4 ـ الحُلميات في السيرة، الجهاز الثالث، استمرار عودةِ هذه البدايات والتقنيات المؤسِّسة:

تحتلّ السيرة النبوية، في الفكر العربي الإسلامي، مكانة ومكاناً لا شك بأنهما بارزَيْن. فتلك السيرةُ أغنت التراث الروحاني عندنا، ونمّت سلوكاتٍ سامية في الجماعة، ورسمت خطوط العديد من الاحتفالات والآدابية داخل نسق القيم، ونظرياتِ المعرفةِ، ونظام الأخلاق. وداخل طرائق التحليل والمعالجة، استمرّت «السيرة» جهازاً يُنتِج التفسير؛ وآلةً تُعيد إنتاج المواقف والممارسات الأولى البادئة؛ وأُسُساً وقوالبَ إنتاجِ أي قواعدَ وقوانين. فقد صار نمطياً، وأداةً تكرّر وتقيم التشابه وتوحّد، عن وعيٍ بل وعلى نحوٍ قسريّ أو تبعاً لإواليات تكييفيةٍ غير واعية، ذلك التفسيرُ للأحلام الأولى، للأحلام الكبرى، التي وردت في السيرة الشريفة. وهذا المنبع الثالث، سيحكم ميدان علم الحلم والتأويلية والرّمازة؛ فللمثال، أو كشاهد، نذكر:

أ/ صفيّة عروس ابن الربيع الحقيق: رأتْ في المنام أنّ قمراً وقع في حُجرها. «فعرضت رؤياها على زوجها، فقال: ما هذا إلا لأنك تَمَنّين ملك الحجاز محمّداً. فلَطَم وجهها لطمةً خضّر عينها منها»[1].

ب/ رؤيا الطّفيل بن عمرو الدوسي: «رأيتُ أنّ رأسي حُلِق، وأنّه خرج من فمي طائر، وأنّه لقيتني امرأة فأدخلتني في فرجها؛ وأرى النبي يطلبني حثيثاً، ثم رأيته حُبِس عنّي»[2]. ولقد أوّل ذلك الرجل رؤياه بقوله: «أمّا حلق رأسي فوَضْعُه[3]؛ وأمّا الطائر الذي خرج من فمي فروحي؛ وأمّا المرأة التي أدخلتني فرجها فالأرض تُحفَر لي فأُغيَّب فيها؛ وأمّا طلبُ النبي إيّاي ثم حبسه عنّي فإنّي أراه سيجهد أنْ يصيبه ما أصابني. فقُتِل رحمه الله شهيداً باليمامة، وجُرح ابنه جراحةً شديدة ثم استبلّ منها»[4].

---

(1) ابن هشام، السيرة، ج 3، ص 351.

(2) ابن هشام، م. ع، ج 2، ص 25.

(3) في قاموسنا الذي أعددناه للرموز العربية، الحَلْق: رمز للقتل؛ القمر: مولود عظيم، الأب أو الأمّ، رجل بارز؛ المرأة يغيّب فيها الحالم: الأرض، القبر، العودة إلى الأم (البالعة)، الموت، القتل؛ الطائر: الروح...

(4) ابن هشام، ج 2، ص 25.

ت/ الرؤيا (وهي لامرأة) قبل فتح مكة[1]: تَحوّلت هذه الرؤيا إلى منوال ومقياس، أو إلى جهاز تفريخ وإعادة إنتاج. كما رأى النبي في النوم، عام الحديبية، قبل خروجه، أنّه يَدخل مكّة هو وأصحابه آمنين؛ وهنا تَرد الآية **«لقد صَدَق الله رَسولَهُ الرؤيا بالحقّ لتدْخُلُنّ المَسجِدَ الحرامَ إنْ شاءَ الله....»**[2].

إنّ الحُلم المبشّر بمولد الرسول، كالحُلم المبشّر بفتح مكّة، أو ما إلى ذلك من أحلام «تاريخية» كبرى ومؤثّرة في مجرى التاريخ، ظاهرة نمطأصلية [سِنْخية]. فلقد عَرَفَت الحضاراتُ البشرية، في ظاهرة الإنسان البطل (الأكبر، المكملَن، المؤسِّس، المستعلي، أو الرّب البشري، القطب، الغوث، إلخ)، الحُلم المنبىءَ بولادة القادم الكبير، وبتحولاته، وانتصاراته، ووفاته[3]. من جهةٍ أخرى، فإن الثقافات الإسلامية الفرعية تورد أحلاماً تُكرِّر ما يدور حول الكبير المؤسِّس؛ نجد ذلك، على سبيل الشاهد، عند الصوفيين، ومؤسّسي المذاهب أو الفِرَق، والطُرُقِ أو المَشْيخات[4]، والأبطال في السيرة الشعبية وفي الأنبيائية...

5 ـ الحُلم في الأنبيائية، وحدة الوحي والرؤيا عند الأنبياء:

نجد في الأنبيائية العربية الإسلامية أنّ أول رؤيا مَنامية، حول الوجود البشري أو خَلْق الإنسان، هي منام آدم. فأوّل إنسان، وأوّل حُلم، يرتبطان بالحياة وبالمرأة (أي بحوّاء). نام آدم، فَحَلِم؛ ثم انتبه، فرأى حواء جالسةً عند رأسه[5]. لكأنّ تصوراتٍ إبداعيةً كثيرة حول الطبيعة والتاريخ ومسار الحياة كانت تُرى في الأحلام، أو يعرضها الإنسان على أنها بنت الحلم. وإذ ارتبط الحُلمُ الأوّل، في تصوّراتنا عن نشوء الكون ووجود الإنسان، بالخصوبة والمجتمع والحياة، فإنّ الأنبيائية جعلت من جبريل أول مفسِّرٍ للأحلام؛ ومن ثمت أوّل دالٍّ على العبادات والتكاليف الدينية الأولى. وعَبْر الأحلام ارتسمت في الأنبيائية تصوراتٌ حول الجَبَل الأول، وكلام الله أو صفاته وطبيعته، ومركزِ العالم، والبيت الأول، وما إلى ذلك

---

(1) م.ع.، ج 2، ص 258 والمايلي.

(2) القرآن الكريم، سورة الفتح، 27.

(3) را: زيعور، قطاع البطولة والنرجسية...، صص 101-107.

(4) ابن بابويه، أمالي الصَّدوق (بيروت، مؤسسة الأعلمي، ط 1980 ,5)، ص 76 (حلم أم أيمن). را: الغزالي، إحياء، ج 4، صص 506-507.

(5) هذه المعتقدات في خلق حواء وآدم حظيت، في التراث العربي الإسلامي، بدور مؤسِّسٍ ثم منظِّم في العلائقية الزوجية والعائلية، وفي مكانة المرأة وتصوراتها أو «نفسيتها» وسلوكاتها.

من حركاتٍ وشعائر، واحتفالاتٍ ينبوعية، وبداياتٍ تحوّلت فيما بعد إلى مؤسَّسات وطقوسٍ وتنظيمات، أي إلى معتقداتٍ منمَّطمة وجماعيةٍ تُعيِّن المعايير والطرائق والعلائقية.

نجد في الأنبيائية كلَّ الأحلام الكبيرةِ المغيِّرة في التاريخ: ما ارتبط بمولد إبراهيم الخليل، ورؤيا الفداء (إبراهيم وإسماعيل)، ورؤيا يعقوب، ورؤيا ابنه يوسف. ثم يَظْهَر يوسف مفسِّراً: عبَّر لصاحبيه؛ إذْ أحدهما قال: «إنّي أراني أعصُرُ خمراً»؛ وقال الثاني: «إنّي أراني أحْمل فوق رأسي خُبزاً تأكلُ الطَّيرُ منه...»[1]. وعرف ذو القرنين ما خُصِّص له بواسطة المنام، أو عبْر وحيٍ كان في المنام. ونام لقمان؛ ثم استيقظ شخصاً حكيماً... وحولموسى تدير الأنبيائيةُ أحلاماً كثيرة متعلّقة بمولده، وسيرورة إخراجه لقومه وإنقاذهم، ومعجزاته أو قدراته، ووفاته وتَميّزه...؛ كما إنّها تحيط عيسى المسيح بأحلامٍ وتراثياتٍ متنوّعةٍ تنظِّم حوادث خارقةٍ حول حياته. وحول مولد العظماء الدينيين، وتطوّر انتشار الأديان، تبني الأنبيائيةُ رواياتٍ طويلةً [= مِيثاتٌ] هي منامات جماعية مُبلسِمة ومُنرجِسةً مُسَفِّلة، أو منامِ جماعة تتجلّى فيه إواليات الحُلم (تكثيف وترميز، تصوير وإبدال وما إلى ذلـك) التـي تحقّـق الأمنيـات المـرغـوبـة، والنجـاحـات، والتـوكيـد الـذاتـي أو التحقـق والخلاص... وهنا تُشخِّص المدرسةُ النفسانيةُ العربية الراهنة رؤى الأنبياء بأنها كانت تعبِّر عن تحولاتٍ أساسية، ومنعطفات تاريخية، في الوعي والممارسات وعلى صعيد الفرد والجماعة. فالتّماهي عند المؤمن بالنبي صالح، على سبيل العيِّنة، يعكس التحول إلى الروحاني، والثقة بالذات، ومرحلة الانتقال إلى الخلاص، وحالة التصالح مع «الحيواني» في الإنسان (شهوات، مطالب الجسد، النزوات، القطاع البيولوجي). وسوف نرى أنّنا نُفسِّر بالتصالح مع الذات، أو بالتحقق والتكامل الذاتي، الحالات التي يكلِّم فيها الحيوانُ أو الحصىُ، أو الطفلُ، أو الشجرةُ، إنساناً عظيماً متكاملاً[2] (في الحلم كان ذلك الكلام، أمْ في رواية، أمْ في اليقظة).

لكأنّ التّماهي في السلوك المترفِّع عن الخطيئة، في نوح المنقِذ للجماعة أو في أنبياءٍ لم يَرِدْ ذكرهم في القرآن، شاشة نقرأ عليها تحولات في الوعي، واهتداءاتٍ إلى القيم الأسمى، ونداءاتِ البطولة والقداسة، الرَّوحَنةِ والحكمة. فالقراءة النفسانية الإناسية، أو القراءة الحُلميائية، لا تعادي أو تتجاهل النصَّ الدينيَّ والمعنى التاريخي أو وظيفة الخطاب

---

(1) القرآن، سورة يوسف: 36.

(2) را: الحَيَونْسانة في التراث العربي (البرُاق، على سبيل الشاهد).

الديني؛ بل تتخصّص بأخذ التعبيرات عن الكمال ـ أو التواصلِ مع الغيب ـ بمثابة تعبيراتٍ عن الوعي بمختلف طبقاته عند المُرسِل كما عند المتلقّي، وفي النّصّ المرسَل (المؤدّى) كما في وعي وسلوك المبلِّغ والجماعة المؤمنة.

6 ـ أحلام حُكمها حكم ما هو واقعي،

إزاحة الحدود بين النوم واليقظة، بين الأزمان، بين الأمكنة:

هناك أحلام يتوجّب على صاحبها تنفيذها ولو كلّفته ثمناً مادياً؛ كما وعليه، في أحلامٍ أخرى، القيام بالشعائر المفروضة ـ أصلاً ـ في الواقع. وهكذا نلقى أن بعض المسلمين يقولون بذبيحة الحلم[1]، وآخرون يقولون بصلاة الخسوف أو الكسوف إنْ أتيا في الحلم[2]، وما إلى ذلك[3]. . . وبسبب الإيمان بالاستمرار، والانفتاح بين الأزمنة (أو الأمكنة، أو بين اليقظة والنوم)، شدَّد المفسِّرون الفقهيون على عدم الكذب في قصّ الحلم؛ وأوردوا في تبرير ذلك الأسبابَ الآتية تدعيماً منهم لمقولة ذلك الاستمرار أو الانفتاح:

أ/ تقيّداً بالحديث النبوي: «يُحترَز من الكذب في الرؤيا»؛ لأنّ الرسول قال: «مَنْ كذب في الرؤيا كُلِّف يوم القيامة عَقْدَ شعيرة. . .»[4].

ب/ دفاعاً عن النبوة: حيث أنّ الرؤيا جزء من أجزاء النبوة، فإنّ الكاذب في رؤياه يكون كمدّعي النبوة. وإذَن، إنّ مدّعي الجزء (الكاذب في حُلمه) كمدّعي الكلّ (أي النبوة)[5].

ت/ احتراماً للعينَيْن: الكذب في الرؤيا كذبٌ على العينَيْن؛ «ومَن كذبَ على عينَيْه لا يجد رائحة الجنّة. وإنّ أعظم الفِرية أن يفتري الرَّجُلُ على عينيه يقول رأيتُ ولم يرَ شيئاً»[6].

ث/ عدم الكذب يولِّد صِدق الرؤيا: «مَن أراد أن تَصدق رؤياه، فليحدِّثْ الصدق ويَحذَر الكذب والغيبة والنميمة»[7]. إنّ الفضائل المطلوبة هنا، أي التي ينبغي وجودها في

---

(1) وذلك قياساً على منام إبراهيم حيث الدعوة إلى ذبحِ ابنهِ إسماعيل (را: أعلاه).
(2) مقولة فقهية معروفة.
(3) في الثقافة الإناسية، فلان احتلم على ابنة فلان؛ فطلب والدها مهر ابنته، بعد أن عرف ما قيل في ذلك. وتتابع الرواية فصولها بحيث تنتهي بأن يمرّر والد الفتى عدة جِمال (مهر الفتاة، صداقها) أمام عينيّ والد الفتاة التي رُفِض تزويجها للحالم.
(4) يورِده: النابلسي، ج 1، ص 7.
(5) م.ع.، ج 1، ص 8.
(6) م.ع.، ج 1، صص 7-8.
(7) م.ع.، ص 6.

الحديث الليلي [الحُلم]، هي أصلاً معيار ومثل أعلى في الحديث النهاري؛ فما هو في اليقظة غير منفصلٍ عن الحلم... الأهمّ الذي يُستدعى ويُستنتج هو أنّه، في الحُلم، تنفتح الأزمنة، كما الأمكنة ومقامات الشخصية، على بعضها البعض؛ ذاك ما يُسهّل التفاعل والمرور، أو التقدّم والتراجع، للذكريات القريبة والبقايا النهارية، وللتخيّلات والمكبوتات أو المرغوبات وشتى مكوّنات الحُلم الأخرى. ونجد ذلك الانفتاح في القطاعات الإناسية الأخرى، وفي النصوص الإبداعية والرؤية الشمولانية للوجود؛ كما نعتمده للتفسير في: الحلم، الرواية، الأسطورة، الخرافة، الأُصطورة، التصوير الشعبيّ، الكرامة الصوفية، التأرخة، الأدب، الشِّعْر، السِيرة الذاتية، الإدراك...

7 ـ مصادر شتّى اهتمت بالحُلم:

يوجَد الاهتمام بالحُلم، من حيث هو مُلغِزٌ ومُقلِق، في كُتُبنا العامّة «الحرة»؛ فالمقمّشون، والمفسّرون، وكُتّاب الآدابية والوعاظة، أوردوا كلّهم أحلاماً اشتهرت أو أثارت التوتّر. لقد فسّروها، أو علّقوا عليها، مقدِّمين بذلك ما يساعدنا اليوم على القول إنّهم عَرفوا حقائق عن الحلم ورمزيته، أو تشبيهاته وتكيفاته، استعاراته وصوره، البادي منه ومدلولاته المخبوءة الغنية... واهتمّت بالأحلام أيضاً كُتُب السِّيَرَ الشعبية، ومصادر أخرى متفرّقة وغير متخصّصة؛ ولا نَنسى مجالَ الكرامات، وقطاعاتٍ إناسية من نحو: قطاع العجائب والغرائب، تخيّلاتٍ حول الجنّ والعوالِم الأخرى السُّفليّ منها والممؤمثَل...

8 ـ حكم عام على الينابيع السابقة أعلاه،

خلاصة عن الأجهزة المنتِجة في التجربة المؤسِّسة:

رأينا أنّ القرآن والحديث[1] مصدران أساسيان في الطقوس، والثقافةِ التفسيرية الحُلمية في الممارَس والمعيوش؛ كما عند الفقيه والصوفي والفيلسوف. لا نمارِس هنا الدراسة النقدية المقارِنة، والمنهج التطوريّ التاريخي؛ وحتى إنْ أخذنا بعض الأحاديث النبوية على أنها غير ثابتة، فإننا نأخذها، بالحَريّ، من حيث اعتناق الناس لها. فهي أحاديث ومعتقدات غطّت مشكلة الأحلام طيلة قرونٍ عديدة؛ ولا نستطيع إغفال تأثيرها على العقول

(1) قد نستطيع، بغير تعسفٍ أو مجانية، إعادة قراءة للأحاديث (حول الرؤيا والحُلم) تظهر فيه هذه الأخيرة قاصدةً حماية الصحة النفسية للحالم... والقراءة النفسانية التاريخية لبعض التفسيرات للأحلام تكشف عن غاية غير معلنة، أو عن حقيقة مستورة هي ربطُ الإنسان بالأخلاق والجماعة، ومَنحُهُ نوعاً من الثقة بنفسه، ثم بقدرته على السيطرة على الحُلم، وعلى أن يكون من ذوي الرؤيا ومفسِّراً لأحلامه.

والسلوكات، وقيادتها للقطاع التفسيري الحُلمي قيادةً مديدةَ العُمر، عميقةً وفسيحة الاتساع. وهكذا فإنّ ما وردَ في الحديث النبوي عن طرائق تفسير الحلم نلقاه في مقدّمات الكتب المتخَصِّصة: ابتداءً من كتاب ابن سيرين[1]، حتى عمل النابلسي[2]؛ ثم في الاحتفالات والعادات التي تُمارَس عند قصّ الحلم، وتفسيره، ومحاولات استجلاب خيوره وردّ شروره... أمّا التفسيرات الحُلمية القرآنية فبلغ من مفاعيلها على حياتنا أن وطّدت، في الأذهان والإيمانات، سلوكاتٍ منمَّطةً إزاء ظاهرة الحُلم النفسية الاجتماعية وتشعّباتها. ولا غرو، فالعقل التفسيري للنّص (الديني، الشعري، الأدبي...) قد تكوّن عبر قراءته للنّص القرآني، وللحديث ومشكلاته وعلومه، وللسيرة أو للتأرخة بعد ذلك. لكنّ العقلية المفسِّرة أو القوة الفاسرة ـ في التراث العربي الإسلامي ـ لم تتحرَّر كُلّياً، وفي كل مِيدان، من ضغوط العوامل اللاعلميةِ؛ ومن التفسيرات المضادّةِ للعقلِ والعِلم والقولِ بالسببية والقوانين.

غير أنّنا، في هذه الكلمة الاستنتاجية التّتيجية، لا نستطيع إغفال مجلوباتٍ أو إبداعاتٍ كثيرة قدّمها الفكر العربي الإسلامي لعلوم الحلم والأسطورة والحكاية؛ مِن تلك الطرائق المنتِجة السديدة والتحليلات الصائبة المقارنة، نَذكُر أربعةِ أقاويل أو مبادىء هي: القولُ بعدم وجوب تفسير كلِّ حلم، ومقصود ذلك هو وجوبُ الحذَر، والتحوّط، والتنبّه إلى محدودية القدرةِ على الإحاطة بعالَم الحلم والخيال، وبالوجدان و الحدس؛ الدعوةُ إلى أن يفسِّر حلمه، ويقدِّم المعلومات والذكريات السِّياقية أو الخبرات والمشكلات المحيطة التي قد تساعِد؛ القولُ بعالمية أو شمولية رموزٍ كثيرة؛ القولُ بأنّ الحُلم أداة تعبير مشتركة بين الأمم أو لغةٌ عامة شاملة؛ القولُ بتفسيرات تنطبق على كل حالة، أي بقوانين للتفسير تَصدق على كل إنسان وعلى كل الناس...

(1) ابن سيرين، تفسير الأحلام الكبير (القاهرة، م.ع. صبيح، 1963)، صص 1-26.
(2) النابلسي، ج 1، صص 2-9؛ ج 2، صص 412-417.

القسم الثاني

أنماطُ الصياغةِ

وتوزُّعُ طبقاتِ المفسرِّين إلى بنى (أنساق) ومواقع

1 ـ انماط صياغة الحلميات،

نِماطة مشتركة أو مستنفِدة للقطاعات المعرفية الكبرى في الفكر العربي الإسلامي:

تبدو غزارةُ المؤلَّفات (والمتخصِّصين والمهتمّين) في مجال التعبير الحلمي من بين العوامل التي دفعت إلى مراجعة التعضية والضبط باستمرار، وفَرَضت التوليفات. فالتقسيمُ إلى وحداتٍ متجانسة، وتجميع المتشابه في كُلاّت، طريقةٌ واحدة سهّلت على المفكر عمله؛ وعلى المنتفِع الوصولَ إلى تعبير حلمه المقصود. لقد مَرَّ أنّ المؤلّفين كانوا يبسطون الحُلم، ثم يقدِّمون المعنى الرمزي (الكامن، المخَفي) مستندين إلى شواهد وقرائن. وقد يقدّمون التغيّرات، ويطلبون ويُحلِّلون الدقائق والرهائف؛ كما أنّهم لا يُغفِلون تقديم معاني مختلفة للحلم الواحد بحسب تغيّر الشروط (الشخصية،الحقل). وكان ابن سيرين، على سبيل العيّنة، لا يفسِّر إلا القليل من الأحلام المعروضة عليه؛ وذاك موقف حذِر تتعدّد معانيه، ويَعكس الاهتمام بنمطٍ دون آخر من التصنيف العام للأحلام. والآن، ما هي نِماطة تقديم أو صوغ عِلم الأحلام؟

ا/ قُلنا إنّ الأحلام أُخِذت في سَلاّت، أو ضمن أُخطوطاتٍ، بطريقة مُمَنْهَجة. وذاك هو النمط الأعمّ، والأسهل في فِعل التوضيب إذْ نحن نجده عند الأغلبية التي نختار منها، أدناه، ابن سينا كعيّنة ممثّلة لها. فهذا قسّم بنية الأحلام إلى مجموعات مترابطة، وصاغ تحليلاته في قالبٍ نثري مبسَّط. من تلك المجموعات: أعضاء البدن (الولادة، الرأس، الشعر، الجبهة، العين. . .)؛ جملة الأعضاء بحسب أقاويل العرب، ثم الموضوع عينه في أقاويل اليونانيين؛ المآكل والمشروبات؛ الثياب والأواني والأدوات؛ الحرب والأسلحة؛ الموت؛ العواطف والانفعالات؛ البيوع والأسواق والصناعات؛ الطيور والحيوانات والنباتات؛ الظواهر الطبيعية (النار، السحاب، الأمطار. . .) (را: أدناه، القسم الخامس).

ب/ بعد ذلك يأتي النمط الثاني وهو **الصياغة الشِّعرية للتعبير**. وتلك الطريقة مألوفة في الكتابة العربية الإسلامية؛ قصْدُها التسهيل، والتكثيف، وإشباعُ إرادةٍ تعليمية. تَدلّ هذه الصياغة على اهتمامٍ بموضوعات الحلم، ونشره؛ إلاّ أنها تُفقِد الباحث المرونةَ ثم الإمكانَ والشروط للتعميق، على حساب انصرافه إلى طرائق تعزيز التذكّر والحفظ واللفظة. وهكذا، على غرار ما فعله الأسلاف في صياغة كثرةٍ من العلوم (الطبّ، النحو، التربية والتعليم. . .)، فقد طبّقوا الإوالية عينها على علم التعبير الحلمي. وبذلك نلقى الأرجوزة في الطب، والأرجوزة في تفسير الأحلام[1]؛ الألفية في الصَّرْفَنَحْوِ، والألفية في تعبير الرؤيا. . .[2].

ت/ أمّا النمط الثالث فهو **الصياغة المُعجَمية**. لا شكّ في أنّ هذا النوع نَظَّم وبسَّط؛ إلاَّ أنّ الجهد قد يتوجّه هنا إلى الشكل والإيجاز أكثر مما يهتم بالتحليل والربط. وفي جميع الأحوال، فإنّ تلك الطريقة نافعة سبّاقة؛ لكنها عمل قاموسي، سكوني، مُضَحِّل ومُقطِّع. ومن المؤلِّفين المشهورين في هذه القواميس المتخصِّصة نذكُر: ابن غنّام، والنابلسي، وابن شاهين الظاهري. . . ويُذكر أنّ الأول قد صاغ ـ إلى جانب معجمه أو موسوعته الميسَّرة ـ علم التعبير شِعراً (في ألف بيت).

2 ـ قطاع طبقات المفسِّرين،

مَواقعيته ضمن علم الطبقات في الفكر العربي الإسلامي أو داخل أصناف العلوم:

نلقى أيضاً أنّ العبقرية العربية، في تصنيفها للمعرفة، قد طَبَّقَت في هذا الميدان منهجيتها العامة. لقد أقامت للمعبِّرين طبقات؛ وقَرأت الفكرَ مُقَسَّماً إلى: طبقات المفسِّرين للحُلم، وطبقات الفقهاء، وطبقات الأمم، وأخرى للشعراء؛ وهكذا هكذا. فعِلم الطبقات هو علم «طبقات كلّ صنفٍ من أهل العلم والأدباء. . .»[3]؛ وذاك علم أنتجته عاداتُ المحاكَمَةِ والقراءة أو التنظيرِ والإنتاج التي كانت متحكّمةً في اللاوعي المعرفي الجماعي، وسائدةً مألوفة في ثقافة ذلك العصر وروحيته. ولا غرو، فقد مَرّ أن علم تفسير الأحلام تداخل مع علومٍ كثيرة، وأنتجته العقول عينها التي زرعت في تلك العلوم المترافِدة. ويستحق «عِلم الطبقات» أن يؤخذ بمثابة ميدانٍ معرفي له قوانينه وغرضه، وطرائقه ومنطقه، داخل الثقافة التراثية وتصنيفِها العام للعلوم.

---

(1) للشاهد: أرجوزة أبي الحسن المعافري (مخطوط).

(2) للشاهد: ألفية زين الدين بن الوردي (مخطوط).

(3) القنّوجي، أبجد العلوم، ج 2، ق 2 (دمشق، وزارة الثقافة، 1988)، ص 40.

3 ـ عِلم المقدّمات أو عِلم الطرائق، الأُسس النظرية للحمليات:

أ/ تُخصِّص كتبُ التفسير الحُلمي فصولها التمهيدية لبسط المنهجية[1]، كما سنرى؛ كما أنّها، من جهةٍ أخرى، تَبحث في «قسمة الرؤيا، وما الصواب منها وما الخطأ، وأيّ نوعٍ يعبَّر من أنواعها، وأيّ نوعٍ لا يعبَّر، وكيف تمييز الصحيح من السقيم ومن أين يُعرف»[2]. وهكذا، ومنذ المقدّمات، نرى تفريقاً بين الرؤيا الصالحة وأضغاث الأحلام، بين الرؤيا الصريحة والتي تحتاج إلى التعبير (المطمورة المعنى)، بين الرؤيا الخاصة والرؤيا العامة، بين التي تأثيرها لجميع الناس والتي يراها فرد وتأثيرها يكون لغيره. . . وقَسَّموا الرؤيا إلى مبشِّرة ومنذرة (المنذِرة أسرع ظهوراً)؛ وكذلك فرّقوا بين الأشياء التي هي أجناس الرؤيا والأشياء التي هي أنواع الرؤيا والهوَس[3].

ب/ الأُسُس النظرية، المخيَّلة: هناك منطلقات عامة، أو مبادىء نظرية مسبقة وقائدة، حَكَمت ميدان عِلم الأحلام. فمن ذلك أنّ الإنسان بدن وروح، وأنّ النفس مجموعة قوى، والعقلَ مراتب. داخل تلك القوى، تكون أفعال المخيَّلة هي الأعجب؛ هنا وقفوا أمام قوةٍ تَعمل أعمالها في النوم وفي اليقظة (ولكنْ في النوم أكثر)، و«تركّب الأشياء العجيبة مِمّا لا قوام له في الوجود»[4]. والتركيز على القوة المخيَّلة لا يَعني أنّها تعمل وحدها وبمعزل؛ فالقوة المفكِّرة، والقوة الحافظة، تعملان معها أيضاً[5]. وقد بحث المفكّرون، فقهاء وكلاميون وفلاسفة، في طبيعة المخيَّلة، والوظائف الكثيرة الملقاة عليها، «ولِمَ هي كذلك»؛ وأشاروا إلى «المصوِّرة». . .

ت/ القوة «الإلٰهية» (قا: اللاوعي، بالمصطلح الراهن): من أشهر وأهمّ المبادىء النظرية، نذكر الإيمان بقوةٍ إلاهيةٍ ليست هي ـ في تفسيراتهم ـ من القوى البشرية «وتُري

---

(1) علم المقدّمات هو، كما يبدو، علم الطرائق. إنّه عِلم بناه المفسِّرون والمؤرّخون، النّقاد وعلماء الحديث النبوي وواضعو المعاجم (قا: ابن خلدون، ابن شاهين، التّهانوي. . .). غير أنه عِلمٌ (فرع معرفي، مبحث) غير مذكورٍ في تصنيف العلوم.

(2) را: ابن سينا، أدناه، الأضمومة، عنوان الفصل: يا (11).

(3) ابن سينا، م.ع.، فصل: لح. هنا يظهر التفريقُ بين ما هو رؤيا حقيقية وما هو هَوَسي أي اختلالي نفسياً وذهنياً، قا: التميز عند المعاصرين بين الحُلم والذهان أو بين الحُلم والهستيريا ومن ثم سائر الأمراض النفسية (العُصابات، الأعصِبة).

(4) للمثال، ابن سينا، م.ع.، (أدناه)، فصل ب ثم هـ.

(5) م.ع.، فصل ي.

الإنسان الرؤيا الحقيقية»[1]. وسنرى أيضاً أنّ العقل الفعال، اللّوح، وما حول ذلك، مصطلحاتٌ كانت كُلُّها أساسيةً في النظام المفسِّر للأحلام أو في الجهاز المكوِّن ـ الأصلي أو المسبَق ـ لها[2].

ث/ الذكرياتُ والخِبرات، والمشكلاتُ النهارية: شدّدَ الأقدمون المؤسِّسون على أهمية المكوِّنِ الشخصي الاجتماعي (تجارب، الحوادث السابقة على الحُلم، الماضي وهموم الحاضر. . .) في بينة الحُلم ولا سيما في تفسيرهم له أو تصنيفه (را: طرائق تعبير الحُلم أو اكتشافِ محتوياته وعناصره).

ج/ همـوم المستقبـل، مخـاوف مـن الطبيعـة اعتبـاطيـة أو حيـال المصيـر: لـم يقُـل الأسلافُ، بوضوحٍ كافٍ وتدقيقٍ نظامي، بذلك المكوِّن الحُلمي.

لكنّهم تَنبَّهوا تماماً إلى أنَّ الحلم يتأثّر ويَتفسَّر بما هو قَلَق على مستقبل الذاتِ (والأسرةِ، أو الممتلكات). وكذلك رأوا أنّ تطلُّعات الحالم وتوقّعاته، استباقاته للأخطار وحَذَره من الشرور والجوعِ والمرض، عوامل موتِّرةٌ تَظْهر في الأحلام والوساوس[3].

---

(1) م.ع.، فصل: و، ز، ح، كَذ.

(2) يقترب بعض المعاصِرين من تحويل اللاوعي إلى أفهومٍ ديني؛ أو عامِلٍ أُحاديّ مسبقٍ خالدٍ وثابت. ليس اللاوعي ساحراً؛ ولا هو غير تاريخي، أو غيرَ مكاني. وليس هو ماهيةً، أو جوهراً، أو مطلقاً. . .

(3) قا: مبدأ القدامى الذي مفاده أنّ الرائي لا يَرى إلاّ ما يحذَر ويخاف، أو ما يشتهي ويرغَب.

القسم الثالث
طرائق التفسير وتقسيماتُ الأحلام
التنقيب في البنية العميقة وقوالب الإنتاج

1 ـ أشمولة في القواعد ومنطق التفسير:

قد تبدو القواعد التي محّصها الأسلاف، واستعملوها بدرجات مختلفة الدّقّة، قريبةً من الأجهزة والطرائق التي تصلح اليوم أو تُحيَّن داخل المدرسة العربية الراهنةِ في تفسير الحلم واستكشاف اللاوعي وارتياد الرموز. لا شكّ في أنّ السياق التاريخي الحضاري، ونسق القيمِ والمعرفة والتعاملية، قد اختلفا اليوم عمّا كانا. فنحن اليوم لا نشغِّل مصطلحاتٍ مثل: كشف ومكاشفة، إلهام، رؤيا (كأجزاء من النبوة)، ولاية. . . ومن جهةٍ أخرى، إنّ تعبير الأحلام من حيث هو عِلم ملّي، أو شرعي، ليس هو اختصاصنا؛ فالأهمّ هو إعادة القراءة، ومحاكَمةُ التاريخي، ثم استيعابه فتوظيفه والاغتناءُ به.

2 ـ تعريفات الحُلم، القول في طبيعته؛ الخطوة المنهجية الأولى أو قاعدة الإنطلاق:

إنّ دراساتنا الراهنة تأخذ الحلم كظاهرة نفسيةٍ اجتماعية بيولوجية؛ وعلم التعبير أو التفسير يُعالَج اليوم كعلمٍ مستقلّ له قوانين وميدان ومناهج، ويَخصّ الإنسانَ من كلّ دين وحضارةٍ ولغة. ولقد تنبّه المعبِّر العربي القديم لتلك الخصائص؛ فصاغ تعريفاتٍ للحلم، وحدّد طرائق تستحق كلّ تقدير، وقادرةً على الانتاج والمقارنة والمحاكمة. فهم وصلوا، بالحدس كما بالملاحظة، إلى أنّ في الحلم «يَرىٰ الإنسانُ نفسَه مع من يُحِبّ قلبُه»[1]؛ وأنّ الحالم يَرى نفسَه وصوره وأحواله، أي يحقِّق له حلمُه المرغوبات أو المشتَهىٰ. وعرفوا جيداً أنه يتكوّن من الخبرات والهموم والأماني؛ وأنّه يكشف لنا ما في داخلنا، ويُفصِح عن عالَمنا الفردي الخاص؛ وأنّ الأحلام «يَفهمها الإنسانُ بالعقل»[2]. وفي كل ذلك تتجلّى مبادىء تشكِّل قاعدةُ القواعد في تفسير الحلم، كما في بنيته وأجهزته الإنتاجية، أي في تعبيرنا له كما في طبيعته وتكوُّنه ووظائفه.

---

(1) قا: النابلسي، ج 1، ص 4.

(2) م. ع.، ج 1، ص 5.

3 ـ قواعد المنهج، استدلالات، قوانين كلّية:

حدّدت الطرائقيةُ المعرفية، في ميداننا الذي ندرس، صعوباتِ هذا العِلم؛ وعيّنت زمان التعبير للحُلم، وخاصةً إذا كانت الرؤيا فاضلة. ورسَمت تلك الطرائقيةُ «الشرائطَ والخصال التي يجب أن تكون مجتمعةً في المعبِّر، وإلى كم يحتاج من العلوم؛ وكيف يجب أن يعبِّر الرؤيا». وسوف نرى أدناه أنّ القواعد المعرفية التي سار عليها الفكر التفسيري التأسيسي تتلخّص بما يلي:

ـ القول بقوانين كلية؛ فقد نظّموا مجموعةً من «**الأصول الكلية**» التي تَحكمُ وتُنتِج المعرفة (قا: أجهزة الفقه أو قواعده، آلته أو منطقه، قوالبه أو نظامه المعرفي)؛

ـ القول بقانون الاختيار داخل تلك القوانين أو الأصول الكلية؛

ـ الاستدلال من العادات إلى التعبير؛

ـ الاستدلال من الأمثال والرسوم؛

ـ التعبير بالرجوع إلى الأقوال، واشتقاق الألفاظ، واشتراك الاسم. . . ؛

ـ تعبير الرؤيا على قدر مَن يَراها. . . ؛ وعلى حسب الاختلاف في أحوالِ الرؤيا وأحوال مَن يراها. . . (للحلم نفسه معنَيان مختلفان، حتى عند الحالم نفسه، باختلاف الظروف أو الحالات النفسية)؛

ـ التعبير بالمنكوس أو ما هو بالضّدّ، وما هو على القصد. . .[(1)].

ـ ربطوا، بعمقٍ وشسوعيةٍ، بين التعبيرات الشعبية العامة[(2)] والتعبير الحلمي من جهة أولى؛ ونجحوا، من جهةٍ أخرى، في إقامة روابط بين التفسير اللغوي وتفسيرِ الحلم. فالعبارة هي الكلام والحُلم؛ والتعبيرُ هو لنصٍّ لغويّ ولحلمٍ أو لرؤيا؛ والحديث هو الحلم والرؤيا والتكلّم، والنّص هو حُلمي وأدبيّ (أو ديني، شِعري، إلخ). . .

4 ـ الأُسس المنهجية أو طرائق المقاربة،

أسبابُ عدم تعميمها أو فصلِها كليًا عن السحري:

رأينا، في تحليلاتٍ سابقة، أنّ طغيان الإشراق والتصوف نتاج وسبب؛ ورأينا أنّ من

(1) ابن سينا، م. ع.، الفصول 1-38 (أو: أ ـ لَط)؛ عن القول بنفع التجربةِ أو باستخدامها والاستدلال بها في تفسير الأحلام، را: م. ع، فصل 128.

(2) سبق أن رأينا ذلك؛ فقد تنبَّهوا إلى علاقة التفسير الحلمي مع العادات والتقاليد، مع الأغنية والقول الدارج، مع المَثَل والألعاب وشتى الاحتفالات الشعبية. وهم ميّزوا جيداً بين الرؤيا والفأل والزّجر، أو بين الحلم والكهانة والعرافة، أو بين العقل والقياس والحدس، العقليات والشُّبْهيات والظّنّيّات.

ميزات الإنتاج الفكري الأخرى، عند أسلافنا، كان هيمنة البيان والبديع، والخضوعُ للكلمة أو الإنسحارُ باللفظة. ويُضاف، بعد أيضاً، ذلك الإسقاط للمنطق الصوري على الوقائع ومن ثم هزالُ المنهجِ الواقعاني. ولا ريب في أنّ الانخضاع للسلطة، سواء أكانَت سلطة القدامى والمؤسَّس والموروث، أم سلطة الحاكم والقائم، صفةٌ رابعة أساسية في نوع منهجية التعاطي مع الظواهر والعلائق والمعرفة.

هل هذه الخصائص موجودة أيضاً في قطاع تفسير الحلم، وفي التأويليات، والتفسير القرآني، والتعاطي ـ فكريًّا ـ مع النَّص؟ كانت تلك الخصائص تَبرز وتَتعزّز كلّما نما المجتمع وتَعقّدت النُّظُم، وازداد عددة الغلاة والفرق الصوفية الباطنية، وانشغَل الفكر لا في تحليل الواقع وعالم الفعل بل في تأمّل المكتوب وعالَم القولِ والأمثلي.

القرآن ليس كتاب تفسيرٍ للأحلام، أو دراسةً في أقسام الرؤى وقواعدها. وليست الأحاديثية مرتدةً إلى ذلك أيضاً. وعطاؤنا التأسيسي نال الصفة القديرة، وتميّز بالبراعة، نتيجة عمل آلاف المعبِّرين ـ عبر تاريخنا الطويل ـ الذين كانوا يستخدمون الملاحظة، والنظر الباحث المدقِّق، وتقليب الوجوه في دراسة ظاهرةٍ بشرية لمّا نفهمها بَعدُ إلى درجةٍ كافية. ويحسب تحليلي، إنّ كلّ تخلّصٍ من الحشو والخرافات، أو كلّ تغليبٍ للعقلاني والواقعاني على المعتِم واللامتمايزِ واللاواضح، كان يدفع نحو تشييد ذلك العِلم وتطوير الإنسان العارفِ والعالِم.

5 ـ تلخيص، نظرة شمّالة:

1 ـ كما سبق، أسهمت عوامل عديدةٌ في توسّع علم الأحلام. فإلى جانب الاهتمام بالحلم، اهتماماً سوياً عاماً نلحظه في حضارات الإنسان القديمة، اجتاف الفكر العربي وطوّر المعطياتِ اليونانيةَ والشرقية العريقة في ذلك الميدان (البابلية، الفرعونية. . .). وكان من الدوافع إلى بناء الحلميات العربية الإسلامية الدافع الديني أو، بكلمة أعمّ، عطاء المحدِّثين والفقهاء والمفسِّرين للقرآن في سعيهم للرّد على أسئلة الإنسان الحالم؛ ولربط الرؤيا بالنبوة. وكذلك فإنّ فلاسفتنا، ابتداءً من الكندي، اهتمّوا بالتنظير فلسفياً لإقامة جسورٍ برهانية بين النبوة والحلم. أمّا الصوفيون فقد أَوْلوا لأحلامهم مكانةً مرموقةً جاعلين منها استمراراً للوحي، أو وجهاً من وجوهه، أو طريقةً للاهتداء إلى الله ولتلقِّي الاهتداء والبُشرىٰ والنور، أو طريقةً للضبط الذاتي والتطهّر، أو إمكاناً لاستعادة الإتزانية النفسية الاجتماعية والتكيّف.

2 ـ ومع التفرّغ للبحث، وردًّا على تأثير الحلم في النفوس، فإنّ أسلافنا تعمّقوا في الحلميات؛ واستكشفوا كثرةً من الرموز الخاصة بمجتمعهم، ومن الرموز البشريةِ الكونيةِ النّمط. ولعلّنا لا نكون مبالِغين في قولنا إنّ علم الأحلام عندنا نجح في تقديم كثرةٍ من الأجوبة، وفي كشف الرسالة التي يحملها الحلم للنائم. ونلاحِظ أنّ أسلافنا لاحظوا نجاحهم في ذلك الميدان؛ فزعموا أن لا حاجة لديهم إلى قراءة ما عند الأمم الأخرى، وأنّ ما عندهم كان كافياً[1]. وأنا أرى أنّهم بالفعل قد أقاموا هنا عِلماً مكرَّساً، مستقلاً. وذلك لأنهم، في رأينا، كانوا قد تخصّصوا؛ أي تعمّقوا، ورسموا الطرائق، وحدَّدوا القصد. وهكذا عدّوا علم التفسير علماً شرعياً، واعتبروه فرض كفاية. وقد كان عِلماً يغتني كلّما ازداد تحوّل العلوم إلى صنائع أي بازدياد التفرغ للعلم؛ وبفعل التطور العام للمجتمع والفكر، والتراكم المعرفي، والابتعادِ عن السحري أو الأسطوري واللاعقلي، وترسّخِ التفكير والتفسير تبعاً لقوانين أو سننٍ كليّة أو أسباب عامة ثابتة...

3 ـ اهتم العرب بالرؤيا، **الحلم الصالح**، التي هي مخصَّصة للإنسان المتديِّن، ورباطه بالغيب، وبديلٌ من الوحي الذي توقّف. وهنا قال مفكّرونا: إنّ الرؤيا التي كانت للنبي قبل النبوة قد استمرت نسبية محصورةً، وبقيت للأولياء والصالحين تؤدّي وظيفة تطهّرٍ ذاتيٍّ وتنويرٍ للمجتمع والمعتقدات. وفي مجال الرؤيا، الذي لم ندرسه هنا، ونكتفي بإعادته إلى علم «جانب علم النفس» (الباراسيكولوجيا)، أعطى أسلافنا نظراتٍ من الصعب القول بأنّها غير صالحة. ولعلّ الأصحّ هو القول إنّ ذلك الميدان ما يزال ينتظر أدوات العلم الحديث، وعقليته؛ وحيث التجربة والبحث عن قوانين دقيقةٍ مكرَّرةٍ وعامّة.

4 ـ إنْ كانت الرؤيا مَدْرَكاً من مَدارك الغيب وذات وظيفةٍ للإنسان الصالح، أي أنّها تعود إلى ميدان لمّا يُدرس بَعدُ كفايةً وفق المناهج وسُننٍ الراهنة، فإنّ الحلم قد أُخضِع في التراث إلى مناهج عامةٍ وأصول كلّية: هنا درس أسلافنا الحلم من حيث هو ظاهرة نفسية، ثم روحية؛ ومن حيث ارتباطه بمؤثرات بدنية وخارجية... فشدّد ابن خلدون، كشاهد، على وجود قوانين كليّة للتفسير؛ وبدا أمامه أنّ للحلم معنى، أو هو غير اعتباطي. كما اتفق المؤسِّسون على أنّ الحلم ميزة الإنسان، وعلى أنّ الحلميات ميدان واسع نافع، وعلم مستقل... ومن المكتسبات التي قدّمها لنا الأسلاف وما تزال صائبة، أنّ الحالم قد يكذب

(1) قا: ابن خلدون، المقدمة، ص 882. فذلك العلم برغم أنّه علم موجود عند الأمم، فإنّ العرب لم يستفيدوا من أحد؛ لأنهم استكفوا بكلام المعبِّرين من أهل الإسلام. ذلك الوعي بالنجاح سيكون، في تحليلي، أحد العوامل المؤدّية إلى الانقفال، والاكتفاء الذاتي القاتل، والتنرجسِ الهوسي.

في تعبيره لحُلمه وحين قَصّ حُلمِه، أي أنّه، بحسب التعبير المعاصر، يشوّه الحلم عندما يرويه (أي أنّنا نزيد فيه، ونُعدّل)؛ وأنّنا قد ننسى الحلم؛ وأنّ الحلم كلام أو حديث أو عبارة وتعبير؛ وأنّ المفسّر يجب أن يكون موسوعة عميقة حيةً كي يستطيع ولوج الرمز الثاوي، والتقاط المعاني المخبوءة. وهذا كلّه، بغير إغفالِ وجوبِ تعرّفِ المفسّر إلى شخصية الحالم، وما يُقلِق باله، ويدور في مجاله أو جرى في ماضِيّه: البعيد والقريب، ما قبل الحلم بيومٍ ـ أو أيام ـ وما هو ذكريات قديمة.

5 ـ نلاحِظ أنّ الأسلاف كانوا يهتمّون بالأحلام كثيراً، أو أكثر مما قد نهتمّ بها اليوم. فبوجهٍ عام، رأوا في الأحلام تعبيرات دقيقة، ومِكشافاً، وأدواتِ توصيلٍ، وذات وظائف متعددة... اليوم، ربّما كان للاتجاهات الواقعانية، أو للفكر العقلاني، تأثير في إبعاد الإنسان عن الحلم حيث لغة الرمز وعالم التأويل واللامتحقِّق. وكذلك فإنّ مفسّري الأحلام قديماً، إلى جانب اهتمامهم بتفسير أحلامٍ خصوصيةٍ أو فردية؛ رأوا أنّ للحلم معنًى هو هو عند الجميع: فالأحلام عند ابن دمشق هي هي عند ابن القيروان أو القاهرة؛ وهي عند هذا وذاك مشابهة لأحلام إنسانٍ عاش في حضارةٍ بابلية أو فرعونية... وهكذا فإنّ أسلافنا طبّقوا قوانين، واستخرجوا مبادىء وأصولاً مشتركة، وحلّلوا بعض الأحلام التي اعتُبِرت بمثابة لغةٍ خاصة بالبشري، وظاهرة بشرية، وفطرية. ولاحظوا كيف يتخلى إبّانها الإنسان عن الهموم المباشرة وتحدّيات الزمان؛ وينتقل إلى انفلاتٍ خُلُقي أو إلى حياةٍ مختلفةٍ عن الشرعي، والواقعات، والنشاطاتِ النفسيةِ الاجتماعية المألوفة السوية. وأكّد أسلافنا أنّ الحلم قد يكون مبشّراً أو نذيراً (أي معبّراً عن تصورات لم تَظهر بعد بوضوح، أو لم تَخرج إلى الوعي)؛ كما أنه قد يعبّر عن هموم الشخص وأمانيه[1]، أو يحلّ مشكلاتٍ فكريةً واجتماعية ومعقّدة (ابن سينا قال إنّ الكثير من المغلَق والصّعب قد انفتح له في المنامات). وتفحّصوا الحلم الذي يحلُّ معضلاتٍ دينية، ويقدّم تسويات (حلم عمر بن عبد العزيز، بحسب رواية الغزالي). لكأنه كان ـ يا للمفارقة ـ يَنقص التفسيرَ القديم للأحلام مصطلحٌ راهن أساسي، هو اللاوعي(!)، كي يَعرفوا جيداً وظائف الحلم المعروفة اليوم، وإواليانه، ودوره في تسوية مشكلاتٍ عند الفرد، وفي الاختمار، والانضاج، والتوقّع أو «التنبوء»، واستكشاف بواطن الشخصية وأغوارها المدلهِمّة.

---

(1) لا يَرىٰ الحالم إلاّ نفسه (روحه) وأحوالها وتغيّراتها. الرؤيا مرآة؛ الرؤيا تُرينا الباطن أو المحجوب، والماضي كما المستقبل.

كادوا يقتربون من التفسير الحديث في أكثر من وجهٍ أو منهج واحد. فأحياناً نَراهم يصفون ما نسميّه اليوم إوالية التكثيف في الحلم والأسطورة[1]. وسبق أن قلنا إنّهم قد يحومون حول ذلك المصطلح الرهيب الذي به نفسّر اليوم الكثير من المغلقات والغوريات النفسية، والذي نسميّه اللاوعي، ذاك الذي كِدنا نجعله مفهوماً ماورائياً لكثرة ما حمّلناه وأسقطنا عليه؛ لكأنّنا جعلنا منه ما جعل الأقدمون من «العقل الفعّال». بعبارةٍ أجمل أي أقصر، ترى المفسّر القديم يودّ ولا يَوَدّ معاً اللجوء إلى قوةٍ غامضةٍ كي يعبّر لنا حلماً، أو رؤياً صالحة، أو معتقداً صوفياً، أو لغزاً ميثياً [أصطورياً]...

وبَعدُ، فإنّهم اقتربوا من التوحيد بين الحلم وقطاعات فولكلورية أو إنّهم ـ مع وعينا بالتطور التاريخي ـ كادوا يقولون إنّ الإناسة ضرورية للحلميات. فقد داروا حول الفكرة بدون أن يُسمّوها. ويُلفَظ الحكمُ عينه في صدد لحظهم للشبه بين الهوَسِ (الذهان، بمصطلح راهن) والمنتوج الحلمي. وهناك اقترابات أخرى من علم الأحلام المعاصر، منها الاهتمام «الهوَسي» بذلك الميدان؛ ومنها القول بقدراتٍ للمخيّلة والأخيولة والحلم؛ ومنها القول بأنّ الحلم مرآة الحالم... فمقولة أنّ «الرؤيا هي أحوال الرائي» تبدو رئيسيةً في حُلميات الأسلاف. وهكذا فإنّ الجملة المعروفة اليوم عن تعريف للحلم بأنّه تحقيقُ رغبة، أو ينمّ عن توتر، كانت جملةً تَرِد في الماضي بثوبٍ غائمٍ هو: الرؤيا يحدِّث بها الإنسانُ نفسه فيراها.

واستعمل الصوفيون الحلم كأداة مراقبة، وأداة ضبط، ووسيلةً لتنظيم أحوال السالك، ولتوكيد شخصيته أو ترسيخ قدمها في الطريق إلى الارتفاع الذاتي بالذات. لقد كان يُطلَب من السالك، من المريد، أن يروي أحلامه أمام الشيخ بلا خجلٍ وبلا خوف. فمعرفة الحلم هنا طريق إلى معرفة أحوال الحالم كي يستطيع الشيخ إرشاد المريد، ومراقبةَ سلوكه وأفكاره ومشاعره (أحوال نفسه، مقامات رحلته أو هجرته إلى اليقين). كما أنّ الصوفيين، من بين آخرين كثيرين، ثمرّوا المنامات من أجل ترويج أفكار، أوبثّ قيم، أو تبليغ خطاب، أو نقد سلطة، أو توضيح رسالة؛ أي ـ في كلمةٍ أخْصَر ـ من أجل التسييس أو التجييش والترويج...

(1) جابه المفسّرون أحلاماً تدمج الإنسان مع النبات؛ فقد تكلّم ابن سينا، كشاهد، عن أحلامٍ يرى الإنسانُ فيها «أنواع النبات نابتةً من أعضاء جسده» (ابن سينا، م. ع، فصل: صَه (أو الفصل 94)؛ يتوازى ذلك الدمج مع كرامات صوفية وقصص شعبية توحّد في كلٍّ عضويّ عامّ النباتَ والحيوانَ والإنسان. را: ما كتبناه في فصل سابق عن الحَيَوَنْسانة (الحيوان + الإنسان + كائنات أخرى متخيَّلة) وعن الحَيَوَنْسانَبَتة.

أخيراً، من الراسخ جيداً أنّ تفسير الأحلام، في التراث العربي الإسلامي، كان يُعَدُّ صناعة. لقد كان فنّاً يقوم على مهاراتٍ وخبرات، ويرتوي بميادين تأتي من الإناسة واللغة، ومن الفلسفة وعِلم الحديث؛ وقياساً على التفسير القرآني. فالحمليات شديدة الإرتباط بالتأويليات الدينية واللغوية، وبمستوى العلوم والفلسفة، وبالنظرة للحال والمآل والزمان، للوجود والمصير، للمكان والمعرفة والتاريخ، للمعتقدات الدينيةِ والمخيَّلة والعقل. . .

6 ـ لكنّ تلك العمارة الشاهقة للحُلميات التأسيسية لا تبدو، عند المعاصِرين، بلا شائنات. والشائبات تتبدّى أكثر فأكثر عند الدارس المعاصِرِالذي يَدرس تلك العمارة وفق مناهج غير تاريخية، أو بمعزلٍ عن السياق الحضاري والفكري. وهناك المسفِّلون للتفكير الأسطوري، والإناسي، والأصطوري؛ فهؤلاء قد لا يروا إلاّ السلبي أو الناقص. وثمة نفر يتناولون الأحلام في التراث العربي منطلِقين من قراءةٍ حرفيةٍ وأحاديةٍ للأحاديثية؛ وبذلك سَهُل عليهم أن لا يروا في الرسوم والاحتفالات التي ربما يكون النبي قد أوصى بها (تخفيفاً لمخاوف أو تغييراً للنظرةِ الجاهلية[1] المرعِبة التي كانت سائدة) سوى رسومٍ واحتفالات بدائية، وضدّ عقلانيةٍ، وغير عقلانية. إنّ ما في الحديث النبوي، في تحليلي، قد يكون توجيهاً للفكر صوب الهدوء إزاء الحلم المرعِب. في جميع الأحوال، إنّ الدراسة التاريخية الكُلّية لموضوعنا تتناوله في شتى ميادينه، وعند معظم أعلامه؛ وحيث يظهر بجلاء إخضاع الحلم (وحتى «الرؤيا الصالحة») للتفسير بحسب طرائق متكاملة أو للتفسير العقلاني العام. لقد رأينا كثرةً من الأسلاف يفسّرون أحلام النبي، وأحلام الصالحين، تفسيراً نفسانياً اجتماعياً؛ وبلا أدنى ربطٍ لذلك بعالم الغيب، أو بأدنى ظاهرةٍ لا مألوفةٍ وغير واقعية. فكلّ شيء في الحلم يَتفسَّر، في ذلك المنظور، بعوامل المجتمع والفكر؛ وبطموحات الجماعة، وتوتّراتِ الشروط، ومشاريع المستقبل.

7 ـ نختار، كخزعةٍ تُمثّل تجربةَ الحلميات في القرن التاسع الهجري (الخامس عشر للميلاد)، خليل بن شاهين الظاهري 813-873 هـ أو 1410-1468 م)[2]. اعتمد، في كتابهِ

---

(1) تُخبرنا الأحاديثيةُ أنّ الجاهلي كان يَعَرّىٰ (يَرتعِب) من الأحلام؛ كما يقدّم لنا ذلك القطاع التراثي معلومات أخرى ثمينة متعلقة بالحضارة والمجتمع والتاريخ، وبالوعي الثقافي والديني والأخلاقي، عند الإنسان في الجاهلية والقرون الإسلامية الثلاثة الأولى.

(2) عنه، را: الزركلي، الأعلام، مج 2، ص 318.

«الإشارات إلى علم العبارات»[1]، على «كُتب المتقدمين وأقوال المشايخ المعبِّرين»؛ فأدرج أكثر من 20 كتاباً، و10 مشايخ[2]. وكان أول تلك الكتب الأساسية، بعد كتاب الأصول[3] لِدانيال الحكيم، «كتاب التقسيم» لجعفر الصادق[4]؛ يليه كتاب الجوامع لابن سيرين؛ ثم كتاب الدستور لإبراهيم الكرماني؛ فَـ. . . ؛ فَـ. . .[5].

(1) مطبوع مع كتابَيّ تعطير الأنام (النابلسي؛ را: أدناه) ومنتخب الكلام (ابن سيرين)، القاهرة، مج 1 و2، 1359 هـ/ 1940 م.

(2) ابن شاهين، م. ع، مج 1، صص 10-11؛ قا: القائمة التي سيوردها النابلسي، في: النابلسي، م. ع، مج 2، صص 412-413.

(3) قا: «الأصول» (العناصر) في الهندسة لِـ أُقليدُس.

(4) سبق أن أشرنا إلى أنّ محمد عبد الرحيم استخرج، من كتاب ابن شاهين هذا، أقوال الصادق في التفسير وأدرجها في كتابٍ مستقل أعتبره «كتاب التقسيم» هذا.

(5) ابن شاهين، م. ع، ص10.

القسم الرابع

النابلسي ممثّلُ الحُلمياتِ في القرن الثامن عشر

(مرحلة الاستهلاك الذاتي أو أواخر التجربة التأسيسية)

1 ـ علم الأحلام عند العرب في القرن الثامن عشر، استمرار الطرائق والمقاييس والرؤية:

لا ندرس النابلسي، أو ابن شاهين[1]، وفق طريقة نُقسّمه إلى أفكارٍ صغيرة منفصلةٍ؛ ثم ننقّب عن مصادرها، أو ما قد يُزعَم أنّه النبع (أو الشبيه) لهذا الجزء أو ذاك. فليس الفكر العربي التأسيسي جَمّاعةً لما هو يوناني هنا، ولما هو هندي أو فارسي هناك. واختيار ممثّلٍ للفكر العربي الإسلامي، إبّان القرن السابع أو الثامن عشر، في أخذه لظاهرةِ الأحلام وللرموز والتأويل، ليس عمليةً بلا قيمةٍ معرفية ولا هو عملية صعبة. لقد كان المتأخّرون يُعيدون إنتاج تحليل الحلم واثقين من أنّهم يستندون إلى أعمالٍ سابقة بلغت في ذلك الميدان مستوىً رفيعاً. ولم يكونوا، في الحلميات، بعيدين عن القواعد النظرية أو قوانين الانتاج للمعرفة والتأويل المتحكِّمةِ في مجال التربويات، وتفسير النّص، والنحو [الصّرفنحو]، ونقد الشعر، والإفتاء، والاجتهاد، والتأرخة، وعِلم الرواية والدراية... فمن السهل أن نلتقط التشابه والاستمرار في الطرائق المعرفية عند المفكّر التربوي، والمجتهِد، والمفسّر للنصوص، والمتأوّل للأحلام؛ يَشترِك هؤلاء جميعهم في الخطوات المنهجية التالية: انطلاق من القرآن، فالسنّة أو الأحاديثية، والكلام المأثور (وما إلى ذلك من الراسخات في السلوكات والتجارب المُكرَّسة والأشعار والنصوص)، واستعمال القياس (را: المنطق الصوري، منطق أصول الفقه)[2]، واعتماد المراكَمة، وإعمال الجهد والاجتهادِ، والتأويل بعقلانية وحسب عاداتٍ عامةٍ سائدةٍ في التفكير والتنتيجِ والمحاكمة[3].

---

(1) اخترناه، أعلاه (القسم السابق، 7)، خزعة تُمثّل القرن 15/9 م.

(2) عن توليد الجديد أو كشفه في ميدان الاجتهاد وأصول الفقه، را: زيعور، فلسفة الحضارة ومَعْنَيَة المجتمع، ص 285 والمايلي.

(3) عبّر المفسّرون أحلامَ معاصريهم، في القرن الثامن عشر، قياساً على التفسير القرآني والأحاديثي المعتبَر، بحسب ما مرّ أعلاه، النمط المثالي، والأداة الأساسية أو الجهاز الأكمل والمؤسِّس الأوّل. =

يضع النابلسي (ت 1143 هـ/ 1731 م) الحلميات أو، علم التعبير للرؤيا المنامية[1]، في مرتبةٍ عالية؛ ويعدّه من «العلوم الرفيعة المقام»: قال إنّ الأنبياء يعدّون الأحلام من الوحي، وقد ذهبت النبوة وبقيت الرؤيا الصالحة. . . ويعترف كاتبنا بأنّه، في ترتيب كتابه على حروف المعجم، كان مسبوقاً بابن غنّام[2] الذي وضع ـ بذلك الأسلوب القاموسي ـ مختصَراً يقول عنه النابلسي إنّه عملٌ غير شافٍ. لم يجدّد النابلسي كثيراً؛ لقد شذّب الخطاب المألوف منذ القرون العربية الأولى أو التأسيسية، والذي سنجده أيضاً فيما بعد في كتبٍ أخرى يقول عنها ابن شاهين (على سبيل الشاهد) إنّها جعلت علم التعبير، أو علم اكتشاف «الإشارات» في علم العبارات، من العلوم الشرعية؛ وإنّ من أشهر كتبِ المتقدمين: «كتاب الأصول لدانيال الحكيم، وكتاب التفسير لجعفر الصادق؛ وكتاب الجوامع لمحمد بن سيرين، وكتاب الدستور لإبراهيم الكرماني، وكتاب الإرشاد لجابر المغربي، وكتاب التعبير لإسماعيل بن الأشعث، وكتاب كنز الرؤيا للمأموني. . .»[3].

لا نُحاكِم هنا، أو نحلّل، طرائق القرن الثامن عشر في اكتشاف الإشارات داخل علم العبارات أي في تفسير الحلم والبحث عن المعنى الأول الكامن والمستور. ويصحّ تكرار القول إنّنا اليوم نثق جداً بأنّهم كانوا يعتنون بأوضاع صاحب الحلم، وبظروفه. . . ؛ وبأوقات حصول الحلم. وكان من مبادئهم التفسيرية أنّ أصدق المنامات «ما كان في السَّحر»، والأحلام في الشتاء أقلّ صدقاً، الخ. . . يهمّنا، وفي سبيل نقد تحليلاتهم الأخرى، تشديدُ أسلافنا على اعتبار الربيع أفضل الفصول التي تَصدق فيها المنامات؛ فذلك هو فصل نضج الثمار، وانعقاد الأنوار، ومواسم الجني والقطاف. . . ولعلّ المعنى الرمزي لذلك المعتقد يعود، بحسب ما أرى، إلى اعتبار أنّ الربيع هو الممثّل للخصوبة: تتشارك إبّانه الطبيعة والإنسان تبعاً لقانون الإنبعاث والتجدد، أو للخضرة والحيوية والوفرة[4].

= لكنّ المنهج القياسي لم يُلغِ قطّ المناهج الأخرى؛ لم يحجبها، ولا كان الأشمل والأوحد بقدر ما كان مسانِداً ومستدعياً لها.

(1) النابلسي، تعطير الأنام في تعبير المنام. . .، ج 1، ص 2.

(2) لمخطوط ابن غنام عدّة نسخات مقروءة جيداً. وكنّا نضع الصفحات الأولى من النسخة الأوضح بين أيدي الطلّاب الدارسين .

(3) كتاب ابن شاهين الظاهري مطبوع مع كتاب النابلسي «تعطير الأنام. . .». را: النابلسي، م. ع.، ج 1، صص 4-5.

(4) قا: المرأة في الحدّوتة [القصة الشعبية الشفهية القصيرة] أو في الكرامة الصوفية حيث هذا التشارك ـ بين الطبيعة في فصل الربيع والمرأة في التهيّؤ للعطاء والتجديد ـ يتمثّل على النحو التالي: إذا بكت=

2 ـ خطاب النابلسي في تفسير الحلم،
علم المناهج الكاشفة للإشارات في الحلم والنّص والكلام:

يضع النابلسي في خاتمة كتابه مقدّمةً يعترف أنّ مكانها هو بداية العمل. ففي صفحاتٍ قليلة، يعرض النابلسي بحثاً في علم التفسير، وفي **القواعد أو «القوانين»** العامّة؛ وذلك «تتميماً للمقاصد والأوطار، وتحسيناً لوجود الأحوال والأطوار»[1]. يوضَع ذلك المقال [الخطابُ، النظرُ في القوانين المفسِّرة والأحكام المشترَكة] على بساطٍ واحدٍ من التفكير والتحليل مع المقال الموجود في مقدمة «كتاب» ابن سيرين «منتخب الكلام»، ومع الفصل المخصَّص للغرض عينه في «مقدمة» ابن خلدون. . . ولقد سبق أن أشرنا إلى أنّ عملاً من هذا القبيل، أي نظراً في قواعد الإنتاج للمعرفة أو في أُسُسها ومنطقها، في بنية المعرفة وأجهزتها، هو عملٌ جزيل النفع، تنظيري، رفيع القيمة بغضّ النظر عن منعته وسداده، عن صوابه ومدى اقترابه من الحقيقة والموضوعي والدقيقِ الإنتاج[2]. وقد تَنبَّه النابلسي، على غرار أسلافه، إلى قيمة ذلك النوع من الدراسة المخصَّصة للمناهج؛ ولما هو شَمّال أي خاصٌّ بالإنسان، وبطرائق العقل في التحليل والتدبُّر، أو في استخلاص المبادىء العامة، وتكوينِ المعرفة التنظيريةِ أو إنتاجها ومحاكمتها.

ينطلق هذا الميدان النظري، أي المقال في الطرائق والنظر أو الفكرِ عينه والمعرفة، من مقولة أنّه ميدان يُحسِّن وجوه «الأحوال والأطوار». ثم يَستعرض النابلسي الأعمال التأسيسية أو المؤلّفين الكبار، بادئاً بالدينوري، المعروف بالقادري[3]، فابن الدّقّاق المقري، فالخليل الداري، فالمزني الشافعي، فالسالمي، فَـ. . . ، فَـ. . .[4]. ويبدو أنّ النابلسي لا يجد غضاضةً في القول إنه يستعين بسابقيه[5]. فقد جمع كتابه هذا من «كتبٍ جليلةٍ في علم التعبير لأئمة من الأفاضل النحارير»؛ ثم يقول بعد ذلك: «صار كتابي جامعاً

= الفتاة أو إذا ضحكت هبَّت الريح، ونزل المطر، وأخضرّ العشب.

(1) النابلسي، تعطير الأنام. . . ، ج 2، ص 412.

(2) لعله كان صائباً ومجزياً تحديدنا، في مكانٍ سابق، لعلم المقدّمات في تراث المعرفيائية العربية. فميدان ذلك العلم مقدّمات (مقالات، بحوث نظرية) درست طرائق النظر، أي مناهج وأُسُس إنتاج المعرفة.

(3) يصفه النابلسي بالأستاذ القدير.

(4) النابلسي، م. ع. ، ج 2، ص 412-413.

(5) قا: الطريق العربية الإسلامية في تطوير المعرفة بحسب المنهج التراكمي (شرح النّصّ، ثم الشرح على الشرح، والتعليق على تعليق؛ الرّد، والرّدّ على الرّد، أو على نقض. . .)؛ وثمة أيضاً عادة طبع كتبٍ عدة، من ميدان واحد، في مجلد واحد (هنا نتعلّم المقارنة).

لجميع ما في الكتب المذكورة مع اختصار اللفظ وسهولة المتناوَلِ منه. ولم أُزد على ما نقلته من هذه الكتب شيئاً إلاّ بعض علاوات وقعَتْ لنا، وبعض تأويل نَبّهتُ عليه أنّه من كلامنا في موضعٍ أو موضعَيْن. وباقي الكلام كلّه محرَّر من هذه الكتب المذكورة. فمن راجعها وجد هذه التأويلات كلّها هناك مسطورة، حتى جميع ما ذكرناه في المقدمة ما عدا. . . جميع ما سنذكره في هذه الخاتمة».

ثم يبسط ما كان معروفاً مترسّخاً من احتفالاتٍ وشعائر، أو من عاداتٍ وتقاليد، تنظِّم قصّ الرؤيا، وتعبيرها. بعد ذلك يَعرض قانوناً شاملاً في حقيقة التفسير، أو في أسبابه المتحكّمة، وفي قيمة الحقيقة التي تُصاغ أو نصل إليها. وهكذا ينطلق من مبدأ عام هو: «العبارة [التفسير، التعبير] للمنام قياس، واعتبار، وتشبيه وظَنّ. لا يُقطَع بها، ولا يُخلَف على غيبها»[1]. فكأنّ المؤلِّف يلتقي مع ما نقوله في السببية السائدة في علوم الحلم والرمز والتأويل الراهنة؛ فتلك سببية ليست قطعية ولا هي حازمة. ومن السويّ أننا نردّد اليوم في ميدان تفسير المنامات (وفي اكتناه الرموز، وتأويل النصوص وقراءة العلامات) القول بقانون هو ظني، اعتباري، غير صارمٍ ولا هو ضرورة؛ كما نردّد القول بتفسير متعدّدٍ وذي مستويات، ووجوهٍ للحلم الواحد والنص الظاهر، أو للرمز والمتخيَّل والتوهّم.

ثم يحلِّل النابلسي القواعد التي تَحكُم التفسير، والطرائق التي ينبغي تطبيقها أو التي يُفترَض على العقل اتّباعُها كي يُنتِج المعرفةَ ويحاكِم نفسه ومنتوجه. في هذا المجال، يلتقي النابلسي، كأسلافه، مع ما يُلحِف عليه خطابُ العلم المعاصر في المعنى الكامن والمعنى الصريح للحلم. إذْ تُعطىٰ للمستور المساحةُ الأكبر لأنّ «الضمير في الرؤيا أقوى من النظر. فإنّه يؤخذ بالغالب في الضمير، ويُبنىٰ عليه»[2]. ومن السويّ أن يشير النابلسي، في دراسته للمناهج هذه، إلى الشروط التي توفّر إنتاج التفسير أي إلى الشروط التي ينبغي أنْ تتوفر في الفكر المنتِج؛ ثم في تكوين الاختصاصي. سوف تكون الفائدة كبيرة، للمؤرِّخ الذي يدرس تاريخ علم الأحلام في التراث العربي الإسلامي، من تدبّر عمق تلك الظاهرة وغزارة المهتمّين بها. فيورد النابلسي أنّ أحد الأسلاف ذكر أسماء 7500 معبِّر، وأنّهم على خمس عشرة طبقة. الأولى من الأنبياء، والثانية من الصحابة،

---

(1) النابلسي، م.ع.، ج 2، ص 413.

(2) النابلسي، م.ع.، ج 2، ص 414.

والثالثة من التابعين؛ يليهم الفقهاء، فالزهاد، فأصحاب التأليفات في هذا العِلم (وهنا يورد ابن سيرين في مقدمتهم)، فالفلاسفة. . .[1].

يُنهي النابلسي خطابه في المنهجية بالدعوة إلى الأخذ بالمقارنات؛ وإلى التنبّه للفروق التي ينبغي أن نحافظ عليها، أو نعي تأثيراتها، عند تفسيرنا للحلم الواحد عند أممٍ أو أديانٍ مختلفة. فالاختلاف في اللسان وفي الدين، كالاختلاف في الزمن والمهنة والعادات والتقاليد داخل الأمة الواحدة، يولّد اختلافات في معنى النص الكامن. ولكأنّ المتحمّس أو المُبالِغ هنا يكاد يذهب للقول إنّ إرهاص النابلسي ـ أو حدسه ـ كان خطاباً في المناهج المقارنة، وجدليةِ الخصوصيّ والعالميّ، وعدمِ الانحباس ضمن الحقل المحلّي، وحتميةِ الانفتاح على الكوني والشامل أي ما هو خاصّ بالإنسان وكينونته وأنماطه الأصلية الأرخيّة.

الآن، لعلّه صار سهلاً التقاط بعض النقاط المشتركة بين العرب القدامىٰ والأمم السابقة عليهم. لقد توصّلتْ تجربتنا القديمة، كما رأينا أعلاه، إلى نوعٍ من مقارنة المنامات يتصف بشيءٍ من الرهبة والغموض؛ كما وضعتْ احتفالاتٍ وتقاليد خاصة بقصّ الحلم، وتفسيره، واستدعائه أو توليده، وتثميره. بيد أنّ الأصطوري والتأمّلي، أو التأويلي والاعتباري، لم يكونا، في مقاربة تلك الظاهرة، مُعاديان لكلّ تحليلٍ نقدي أو لكلّ دراسةٍ منهجية. فللمثال، لقد عُرِفت مصطلحات غير دقيقةٍ تبدو لنا اليوم أنّها من الممهِّدات لنشوء فكرة اللاوعي، والاختمار، والحدْس، وطبيعة الحلم أو وظيفته من حيث هو محقّق لرغبات، وخافضٌ لتوتّر، وردّ على قلقٍ أو انهمام، ومُفصِحٌ عن مشكلاتٍ وتسويات. ثم إنّ التقدّم في معرفة الحلم، على يد العرب، يَبرز أمامنا حينما نقارب المناهجَ التي اتُّبِعت في عمليات اكتشاف الرمز والنّص المُكنّى (المقنّع)، أو الإشارات والأيقوناتِ والعلامات. فهناك تُلحَظ الاتجاهاتُ لإقامة منهجٍ واقعيّ النزعة، وللأخذ العقلاني في دراسة الظاهرة، ولإلتقاط الكُلّي أو ما هو مشترك وروابط عامّة، وقانون أو أحكام ثابتة. ومن الجليّ أنّنا قد لا نكون منزلِقين كثيراً إلى المبالغة والمفارقات، إلى الإسقاط والتعميم، حين نقرّر صلابة بعض التوجّه الفكري الذي كان يفسّر الإنسان، كما الحلم والظواهر، بالنُّظم واللغة، بالسياسي والاجتماعي، بالديني والعادات، بالبيولوجي المتفاعل مع الوقائع والمعايير، بالتاريخي والمتخيّل. . .

(1) هذا التصنيف متحرك أو أساسٌ في كل ميادين الثقافة العربية الإسلامة. فهنا المعيار الذي بموجبه تقام كل نماطةٍ فكرية أو عملية.

٣ ـ **المشترَك بين علوم الرمز والتصوف والعلامات، الألسنية والسيميائية واللاوعي:**

تَظهَر جليةً عند النابلسي، ذلك الصوفي والتأويلاني والباحث في الأحلام [الحلميائي]، وحدة الطرائق. فقد اتَّبع المقدِّمات (الطرائق، أدوات أو أجهزة الإنتاج) المعرفيةَ عينها في كل من تلك الميادين الثلاثة التي غرس فيها كلِّها بنجاح. فقواعد التفكير وتوليدِ الجديد، أو مبادىءُ كشف الإشارات المخبوءة داخل العبارات والأحلامِ والعلامات، تشترك كلّها، في تراث النابلسي، في التركيز على الحدسي والمعاناة؛ وعلى اللحاق بالرمزي والتقاط الثاوي القيعاني. المراد هو أنّنا لا نعثر، في مجالات تلك العلوم المذكورة، على ما هو اكتفاء بالنّص، أو ما هو رِضًى بالصريح والمفصوح. ولا غرو، فقد كان المرام كلّه نوعاً من الغوص الباحث عن اصطياد ما هو إشارات أو لطائف، وما هو خواصُّ المعنى أو خواصُّ خواصّه. ذلك أنّه عند الحُلميائي، كالحال عند التأويلاني وعند الصوفي ثم السيميائي، يكون الضمير (الغائب، المحجوب، الظلّي، الهاجع. . .) أقوى من النَّظر. ولتوضيح الواضح نقول: هنا يُبْنىٰ على الضمير؛ ويؤخذ، غالباً، به وحده.

أخيراً، ومرةً أخرى، كان الاهتمام بما هو كينونة ويُعدُّ كوني وكينوني في الإنسان عاملاً فعّالاً من عوامل العراقة والنجاح لعلوم التصوف والفِيّاوِيّ، أو التفسيرِ والتأويل والرمز، في الفكر العربي الإسلامي. ومن هنا القول بصدق الأحكام الإيجابية التي قد تُطلَق على تلك العلوم؛ وببطلان الأحكام التي لا ترَى فيها إلاّ علوماً ناجحة وإبداعية. والأهمّ؟ الأهمُّ هو أنّ الألسنية والرّمازةَ والفكر التاريخاني، بتضافرِ مع الإناسة وعلوم الخِيلة والمتخيَّل والتفسير، ميادين ضروريةً كلُّها من أجل تعميق فهمنا للإنسان والتواصلية والعقل، لعالَمَيّ الحُلمِ والوعِي اليَقِظ. . .

القسم الخامس

تصنيف الأحلام وطرائق تفسيرها داخل النسق المعرفي الأخصّ أو الفلسفي

نورِد، فيما يلي، نصَّ مقدمة رسالة في تفسير «التعبير» لابن سينا(1). سنرى أنّ النّصّ السيناوي لا يحتاج إلى تحليلٍ، أو مقارنة؛ إنّه المُمثِّل الأبرز لذلك القطاع البرهاني (الفلسفي، «العِلمي»):

«أما بعد، فلمّا كانت الكتب المصنَّفة في الرؤيا والتعبير، للمتقدّمين والمتأخّرين من اليونانيين والعرب، كثيرةً بحيث يتعذّر الإحاطة بكلّها، ويصعب الوقوف على جملتها، ويعسر تمييز الصوابِ والحقّ من الخطأ والباطل منها؛ فرأينا أن نطالعها ونتصفّحها ونبحث عن أصولها وفروعها، ونُثبت ما صحّ منها في هذا الكتاب، ونطرح خرافاتها وحشوها، ونضمّ إليه ما وقعت التجارب لي عليه في الأيام، ونذكر عِللها وما هو المختار منها من أقاويل الحكماء، ثم نبحث المباحث الغامضة التى أهملها القدماء قبلي: كماهية النوم، ولِمَ ينام الحيوان؟ وما الأشياء التي يراها الإنسان في النوم، وكيف هي؟ وكم من القوى يحتاج إليها في الرؤيا؟ وأيةُ قوةٍ يَراها من قوى النفس ومن يُريها إياها؟ أعني ما السبب الفاعل للرؤيا، وعلى كم وجهٍ هي؟ ولِمَ جاءت بتلك الأقسام؟ وتعبير كل قسم منها، كيف يكون ومن أين يُستدَلّ على كل نوعٍ من أنواعها؟ وما يليقُ بهذه المباحث الغامضة على القوانين الكلية. ثم نذكر أصول التعبير، وشرح جزئيات الرؤيا على سبيل التمثيل والتشبيه؛ وبالجملة ما يحتاج إليه المعبِّر من علم التعبير، وما قال به الحذّاق والمهرة من الحكماء المعبِّرين مما صحّ لهم بالتجارب، وما اجتمع لي فيه أيضاً؛ ليكون هذا الكتاب كالثمرة للكُتب الكثيرة المصنَّفةِ في هذا العلم، وكالنتيجة لما قيل فيه من آراء الأفاضل»(2).

(1) الرسالة هذه كانت، أصلاً، واحدةً من مخطوطاتٍ قصيرةٍ حقّقتُها ثم أرفقتُها بالأطروحة الرئيسية للدكتوراه. أعرتُها، مع مخطوطاتٍ أخرى، لأحدهم فنشرها كلّها في كتابٍ له عن الحكمة العملية عند ابن سينا. أيضاً، را: ابن سينا، في: Avicenna Commemoration Volume, pp.263-273, calcutta, 1956.

(2) ابن سينا، م. ع.، صص 261-262.

بعد هذه المقدمة،

التي تُخبِر جيداً عن مستوى وطرائق العلم آنذاك،

يلي القسم الأول من الكتاب أي المبحث المتعلّق بطبيعة الحلم؛ فنقرأ[1]:

الفصل (ألف): في قسمة أعضاء البدن وما فيه من الأرواح والقوى؛ وفي قسمة النفس إلى الطبيعي وإلى الحيواني وإلى العقل، ومراتب قواها.

الفصل (ب): في فعل كل وحدةٍ من قوى النفس، وأنّ أفعال المخيّلة أعجب منها.

الفصل (ج): في أنّ النوم ما هو؛ ولِمَ يحتاج الحيوان إلى النوم؟

الفصل (د): في أنّ القوة المخيّلة يمكن أن تعمل أعمالها في النوم واليقظة. ولكن في النوم أكثر. ولِمَ صارت كذلك؟

الفصل (هـ): في أنّ القوة المخيّلة لِمَ لا تفعل الأفعال على حالةٍ واحدة، وترى الأشياء على أحوالٍ مختلفة؛ وكيف تركّب الأشياء العجيبة ممّا لا قوام لها في الوجود، ولِمَ هي كذلك؟

الفصل (و): في إثبات القوة الإلٰهية، وأنّها تُري الإنسانَ الرؤيا الحقيقية وليست هي من القوى الإنسانية البتّة.

الفصل (ز): في أنّ القوّة الإلٰهية كيف تُري الإنسانَ الرؤيا، ولأيّ فائدة، ولِمَ لا تتصوّرها على حالةٍ واحدة؟

الفصل (ح): في أنّ هذه القوة الإلهيّة كيف هي: وبأيّ شيءٍ تُعْرف عند كل قوم، ومن أين هي، وما أفعالها، وعلى أيّ وجهٍ وجودها في العالم، وإلى من يكون من الناس عنايتها أكثر؟

الفصل (ط): في رأي أرسطاطاليس في هذه القوة.

الفصل (ي): في أنّ الرؤيا لا تراها القوى المخيلة فقط، لكن القوّة المفكِّرة والقوة الحافظة تعملان أعمالها معها. وبالجملة، القوى العقلية تعمل كل واحدة منها عملها.

الفصل (يا): في قسمة الرؤيا وما الصواب منها وما الخطأ، وأيّ نوع يعبَّر من أنواعها وأي نوعٍ لا يعبَّر؟ وكيف تمييز الصحيح من السقيم ومن أين يُعْرف؟

الفصل (يب): في أنّ الرؤيا المبشِّرة فائدتها أبطأ ظهوراً، والمنذِرة أسرع ظهوراً؛ ولِمَ هي كذلك؟

الفصل (يج): في الفرق بين الرؤيا وبين الفأل والزجر. ومن أيّ وجهٍ تكون المناسبة بينها؟

الفصل (يد): في الأصول الكلّية في التعبير، وكم من قوانين تعبير الرؤيا؟

---

(1) م. ع.، صص 263-273.

ـل (يه): في أنّ التعبير كيف يختلِف بحسب الاعتبار والعبارةِ عن الرؤيا؟
ـل (يو): في أنّ الأشياء الكثيرة كيف تدلّ على الشيء الواحد من الرؤيا الكثيرة مختلفة، وكيف يتّفق أحوالها في التعبير.
ـل (يز): في صعوبة مآخذ هذا العلم، وكيف تُرتَّب، وما الذي قيل فيه من اليونانية والعرب؟
ـل (يح): في الفرق بين الرؤيا وأضغاثِ الأحلام.
ـل (يط): في الرؤيا الظاهرة التي لا تَحتاج إلى التعبير، والخفية المحتاجة إليه.
ـل (ك): في الرؤيا الخاصة، والرؤيا العامة، والرؤيا التي تأثيرها لجميع الناس، والتي اها الإنسان وتأثيرها يكون لغيره.
ـل (كا): في اختيار بعض الرؤيا على بعض، وقوانين الاختيار.
ـل (كب): في الأشياء التي هي أنواع الرؤيا.
ـل (كج): في الأشياء التي هي أنواع الرؤيا(!).
ـل (كد): في الرؤيا التي هي من الله عز وجل، وفي أي وقتٍ يجب أن يكون التعبير.
ـل (كه): في كيفية الاستدلال من العادات إلى التعبير.
ـل (كو): في النكتة مِن الرؤيا الظاهرة والخفية، وسرعة ظهور عواقبها وبطؤها(!).
ـل (كز): في القوانين الكلية في معرفة المحمود والمذموم من الرؤيا، ومراتب أنواعها.
ـل (كح): في كيفية استخراجِ المُشكِل والغريب من الرؤيا.
ـل (كط): في كيفية الاستدلال على الرؤيا الغريبة ووجوه أقسامها بالأمثال.
ـل (ل): في أصول التعبير من أقاويل العرب، وكيف يجب أن يكون المعبِّر، وبأي مرائط تصح الرؤيا، ومَن يصلح من الناس أن يكون معبِّراً.
ـل (لا): في المثالات في التعبير بحسب اشتقاق الألفاظ واشتراك الاسم وكيف يختلف.
ـل (لب)؛ في كيفية الاستدلال من نظائر الرؤيا وأشباهها على التعبير، وكيف يوجد مثالات فيها؛ وفي الاستدلال من الأمثال والرسوم.
ـل (لج): في تعبير المستوي والمنكوس، وما هو على القصد وما هو بالضد.
ـل (لد): في اختلاف التعبير بحسب الزيادة والنقصان، وبحسب حال من كانت الرؤيا له.
ـل (له): في الشرائط والخصال التي يجب أن تكون مجتمعة في المعبِّر، وإلى كم محتاج من العلوم، وكيف يجب أن يعبِّر الرؤيا.
ـل (لز): في تعبير الرؤيا على قدر من يراها، وتعبير الخاص والمشترك، وعلى حسب لاختلاف في أحوال الرؤيا وأحوال من يراها.

الفصل (لح): في الفرق بين الرؤيا الحقيقية وبين الأهواس[1] منها، من جهة الموضوع والهيئة والنوم.

الفصل (لط): في ترتيب وجوه التعبير في هذا الكتاب، وعلى أي رأي رأيناه من أقاويل اليونانيين والعرب، وكيف وضعنا به.

الفصل (م): في الولادة.

الفصل (ما): في الرأس.

الفصل (مب): في شعر الرأس.

الفصل (مج): في الجبهة والحاجب.

الفصل (مد): في العين والبصر.

الفصل (مه): في الأذن والسمع.

الفصل (مو): في الأنف والفم.

الفصل (مز): في لحية الرَّجل.

الفصل (مح): في الأسنان.

الفصل (مط): في جملة الرأس والعنق.

الفصل (ن): في اللسان.

الفصل (نا): في الصدر والظهر.

الفصل (نب): في اليد وأجزائها.

الفصل (نج): في الأحشاء.

الفصل (ند): في الرِّجْل والساق.

الفصل (نه): في جملة الأعضاء من أقاويل العرب.

الفصل (نو): في جملة الأعضاء من أقاويل اليونانيين.

الفصل (نز): في القيء من قول اليونانيين.

الفصل (نح): في تعبير الأشياء التي تكون على غير المجرى الطبيعي وتغيُّر أحوالها.

الفصل (نط): في الذي يعمل في النوم ما ليس من عمله.

الفصل (س): في الصبيّ والشابّ وأحوال النساء.

الفصل (سا): في الشعر والغناء والرياضة في الحركة.

---

(1) الهَوَس، لغوياً، الجنون. وقد يكون ابن سينا سباقاً إنْ كان هنا يعني بوضوحٍ التقريب بين الجنون والحلم. ولربما كان المقصود هنا، بكلمة الأهواس، الأحلام نفسها.

الفصل (سب): في الحمَّام والغُسْل فيه.
الفصل (سج): في المائعات من الماء والشراب وسائر الأشربة.
الفصل (سد): في البقول.
الفصل (سه): في أنواع اللحم.
الفصل (سو): في الخبز وسائر الأطعمة.
الفصل (سز): في الفواكه بالقول الكُلّي.
الفصل (سح): في الرياحين والثمار.
الفصل (سط): في الخمر والعصير من قول العرب.
الفصل (ع): في الأواني وآلات الدار.
الفصل (عا): في أنواع الملاهي بالقول الكلي.
الفصل (عب): في مباشرة الإنسان وسائر الحيوان، وأن يصير الرجل امرأة وبالعكس.
الفصل (عج): في النوم واليقظة.
الفصل (عد): في الثياب.
الفصل (عه): في قول العرب في الثياب.
الفصل (عو): في الزينة والحلى.
الفصل (عز): في مجلس العلم والمناظرة، وبالجملة في محافل الناس.
الفصل (عج): في الحرب وآلاتها.
الفصل (عط): في الحرب والأسلحة على قول العرب.
الفصل (ف): في المصير من الدنيا إلى الآخرة والرجوع منها إليها؛ وفي أحوال الميت والموت.
الفصل (فا): في الأموات وأحوالهم.
الفصل (فب): في البكاء والضحك والفرح.
الفصل (فج): في أن يصير الميت حيًا والحيّ ميتاً.
الفصل (فد): في أحوال الأموات من قول العرب.
الفصل (فه): في السرعة والمشي والوثب والطيران وأشكال أحوالها.
الفصل (فو): في الملاعبة بالشطرنج والنرد.
الفصل (فز): في استعمال الأشياء المذمومة، كالسرقة والكذب وما جاء فيهما.
الفصل (فح): في الحبس والقيد وما شاكله.
الفصل (فط): في البحار وأفعالها.

الفصل (ص): في المرض والأسقام، وفي من يرى كأنه يأكل من لحمِه وأعضائه.

الفصل (صا): في الأفعال من الخير والشر من الأسلاف والأقرباء.

الفصل (صب): في التعزية.

الفصل (صج): في المرض من الجروح والقروح.

الفصل (صد): في السُّكْر والجنون.

الفصل (صه): في مَن يرى أنواع النبات نابتة من أعضاء جسده.

الفصل (صو): في رمي الأحجار.

الفصل (صز): في الأسواق والخانات ومجامع الناس.

الفصل (صح): في أحوال مَن يَرى في النوم مِن الأصدقاء والأعداء، والرؤيا في أيام السعود والنحوس وبالجملة في الأوقات المختلفة.

الفصل (صط): في البيع والشراء.

الفصل (ق): فيما يُرى قبل أوانه.

الفصل (قا): في آلات البيت.

الفصل (قب): في الأشياء التي يَرى النائم نفسه فيها بما هو مشتمِل عليه كالثياب، والأمكنة كالبيت والدار والمدينة وغيرها.

الفصل (قج): في الأحوال السيئة التي يراها النائم لنفسه وفي نفسه؛ وكيف يُستخرج تعبيرها كلياً.

الفصل (قد): في استنباط الرؤيا الغريبة وقوانينها كليةً.

الفصل (قه): في الأشياء التي تُرى في غير أماكنها.

الفصل (قو): في استخراج الصلاح والفساد.

الفصل (قز): في الغُربة والوطن.

الفصل (قح): في تعبير الأشياء التي تدل على أحوال مختلفة، والعلامات فيها.

الفصل (قط): في الآلات المتفرقة التي يستعملها الإنسان.

الفصل (قي): في الصناعات.

الفصل (قيا): في أنواع الحيوان.

الفصل (قيب): في القوانين الكلية في تعبير الحيوانات وأنواعها.

الفصل (قيج): في الطيور كلها.

الفصل (قيد): في الاستدلال من عادات الحيوانات وأحوالها كليةً.

الفصل (قيه): في الحيوانات ذوات أربع قوائم.
الفصل (قيو): في السباع.
الفصل (قيز): في الطيور التي تَصيد.
الفصل (قيح): في الحيوانات المائية.
الفصل (قيط): في الحية وغيرها من الحشرات.
الفصل (قك): في النبات والأشجار كليةً.
الفصل (قكا): في الحيوانات والنبات على الإجمال.
الفصل (قكب): في الجبال والصحارى والفلوات.
الفصل (قكج): في البحار والأودية والعيون.
الفصل (قكد): في النيران والضياء.
الفصل (قكه): في الآثار العُلويّة من الضباب والسحاب.
الفصل (قكو): في الأمطار والسيول والسحاب من قول العرب.
الفصل (قكز): في السماء والنجوم والشمس.
الفصل (قكح): في القمر والنجوم من قول العرب.
الفصل (قكط): في الرؤيا العجيبة، وما وقفتُ عليها من طريق التجربة.

تلي هذا الفِهرست دراسةٌ تدقيقية نجح ابن سينا، كحاله في مجالاتٍ أخرى، في جعلها إعادة صياغةٍ تنظيميةٍ، وحَسَنة التعمير والضبط. فقد حدّد المجال أو الغرض، والطرائق، والقوانين المفسِّرة العامّة والشاملة؛ وفي ذلك كله، إنّ ابن سينا يختلف عن الحليمات عند جامعي أحلام الرسول والصحابة أو الفتح والمغازي؛ ثم عن الحلميات بحسب ما يقدِّمها ويثمرِّها، على سبيل الشاهد، ابن أبي الدنيا؛ كما يبدو مختلفاً أيضاً، أي أشد دقةً وصرامة، من واضعي الشوامخ أو الراسيات: الدِينوري؛ وحتى ابن شاهين والنابلسي فيما بعد... غير أنّنا، في المدرسة العربية الراهنة في علم النفس كما في الفلسفة، نُعيد النظر في ثروته المفاهيمة: إنا نستوعِب، ونتجاوز أو نُزيح ونعيد ضبْط أفهوماتٍ سيناوية، من نحو: القوة الإلْهية (المكوِّنة للحلم)، النفس، تجزيء القوى إلى ملكاتٍ غير متداخِلة أو غير متكاملة، العقل الفعّال، الحدْس، الإنفتار أو الفتورية والتلقّي، تحيين تفسيرات أو عوامل مفسِّرة غيبية أو غير تاريخية، المفارِق والمتعالي...[1].

(1) عن هذه الرسالة السيناوية، الرؤيا والتعبير، را: قنواتي، رقم 156، ص 223؛ أيضاً: رقم 101، ص 160. مهدوي، رقم 47، صص 57-59؛ ثم المقاطع الثلاثة الأخيرة من ص 59.

القسم السادس

العقلية الصوفية أو نمطها في تفسير الحلم وتغييرِ مجراه

(المعرفة عند أهل الخواصّ وخواصّ الخواصّ)

الرؤيا، عند الصوفي، ممزوجة بالأخيلة، والهُوامات، والتذكّر العفوي اللاإرادي كما الموجَّهِ، والحدسِ كما الاصطناع. وعلى غرار الحال في المعرفة الصوفية، أو طرائقها وحقيقة حقيقتها[1]، تكون **الرؤيا الصوفية** غير خاليةٍ من الظنون والأوهام والتشبيهات[2]. وفي عبارةٍ أخرى، تكون الرؤيا الصوفية متوج **القوة الخائلة** (التي يكون بها التخيّل) والقوة «التي يكون بها الفكرة» (القوة الفاكِرة)، والقوة التي «يكون بها التذكر» (الذاكرة). وقد تتغلّب الخائلة، فيحصل من ثمّ تخيّلات، وهلوسات، وعوارض، ووساوس. لقد فسَّر بالخائلة حدوثَ الرؤيا، وإنتاجَ الحقيقة، كثرةٌ من الذين انتقدوا التصوف ظاهرةً أو فكراً وسلوكات. فحتى ابن تيمية لم يذهب إلى حدّ تكذيب الرؤيا، أو الحقيقة، الصوفية؛ لقد اكتفى بتفسيرها تفسيراً يعيدها إلى فساد في المخيّلة، أو إلى التوهّم والظن وليس إلى الكذب المتعمَّد. وفي جميع الأحوال، لا نلغي، في هذا الكتاب وكما سنرى بين ثناياه هنا وهنالك، تَميُّز **النظريةِ الصوفية في المعرفة**. وهذا، بغير أن نذهب أيضاً إلى القول بسدادها الدائم، أو بقيمةٍ فائقةٍ ودقيقة لحقائقها. فالطرائق في المعرفة الصوفيّة هي، في إيجازٍ شديد، حدسية وقلبية، تذوّقية ومعاناة، تجربة شخصية وتلَقٍّ أو انبجاسُ تذكّراتٍ. يقولون إنها معرفة من نوع خاص، نورانية، إشراقية، شعشعانية، غير مألوفة، وخاصّةٌ بالخواصّ وبخواصّ الخواصّ... تُقذَف في القلب، أو في الصدر، غير تجريبية؛ ولا هي عامة، أي غير خاضعة للعقلاني والسببية والتفسير الواقعاني...

لذلك، تنمّ مفاهيم الرؤيا، والحلم، والمعرفة المسكوبة في النفس، عن طرائق

---

(1) را: زيعور، في العقلية الصوفية ونفسانية التصوف؛ أيضاً: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم.

(2) سبق أن درسنا، بتفصيلٍ وتعقّب، دورَ العوامل الجسدية (الجوع، الصوم الطويل، الطعام غير المتوازن، أو القليل، أو النباتي)، والعوامل النفسية، والاجتماعية (الخلوة، الانقطاع، التخلّي، الفناء عن الصفات البشرية الاجتماعية...).

أساسها المصوِّرة والصورة، الخيلة والخائلة، الخافية والرامزة، الخاص والمتميِّز، اللاعقل والضدّ عقل وما جانَبَ العقل أو صاحَبَه وحفّ به و«سَما» فوقه. . . الحُلم، عند الصوفي، اسمٌ آخر للكرامة؛ وهذه والحُلم والرؤيا العرفانية تجليات وتَمَظْهراتٌ لعقليةٍ أبرز خصائصها النزعة الاصطناعية، والتشاركية، والأنا مركزية، والوهمانية، وهوس الاختلاق، وتضخيم دور الأب والسلطة والمجهول المرُعِب، والسببية الطفلية أو اللفظية، والأسطرة والنرجَسَة والبَطْلنة. . .

لا نقول إنّ الخائلة (والمصوِّرة، والمتوهِّمة الإيهامية) عدوٌّ؛ وليست هي الأولى أو المتفوّقة نسبةً إلى التفكير الواقعاني، أو إلى العقلاني والنظر الشُّمولاني العامّ. . . إنّ القضية هنا غير خطية، وليست آلية أو بين نقيضَين؛ إنّها قضية تداخل أبعاد الإنسان أو تكاملها في وحدةٍ منفتحة، وبنيةٍ حيّةٍ متطوّرة وتاريخية.

يَعتَبر الصوفي، كما أيّ دارسٍ للنّص في الفكر المعاصر، أنّ طريقته وحدها صحيحة. وقد لا يُظهر تواضعاً، وحذراً أو احتياطاً، فيقول إنّه وحده الذي عبّر عن الحقيقة، وأمسك بالمعنى الدقيق، واعتمد المنهجية الفالِحة والأنجح داخل الدار العالمية لعِلم المعرفة أو فلسفة العلم؛ ولا غَرو، فقد نسب الفيلسوف الإسلامي إلى نفسه، وحدها، الحقَّ، كلَّ الحقّ، في تفسير الحلم والرؤيا والنبوة. في ذلك القول نَرجَسة للمتكلِّم، وتسفيل للمنافِس، أو المخالِف، أو الرافض؛ إذْ توضع الأنا في المركز، ويُطرد المُغايِر والمختلِف إلى الهامش والخارج. أليس ذلك فعلٌ من أفعال الإواليات الحُلميةِ حيث أسْطرة الحالم لنفسه؛ وتحقيقه لكل رغباته، وتغلُّبه على كل مخالفٍ أو معاندٍ أو ناصِب؟ في كلامٍ أوجَزَ وأوضح، إنّنا نَحذر اليوم من إعطاء العقل (الموضوعية، طرائق العلوم الطبيعية، إلغاء كل ذاتاني. . .) قدرةً جبروتيةً مطلقة أعطاها الأسلاف للدين. ونحذر من أسطرة الصوفي لأحلامه ورؤياه، ولنظريته في النبوة والمعرفة؛ بقدر ما قد نحذر من عبادة العِلم؛ ومن ثم تأليهِ العقل، وتقديسِ طرائقه، أو اعتبارها كافيةً نافية في كلّ مجالٍ وحالٍ أو مآل. أنا لا أُحِبُّ الصوفيّ؛ لكنّيَ لا أذهب إلى حد الدعوةِ إلى طرده من «عالَم الفكر والعقلِ» إلى «عالَم الجنون واللاعقل».

أشمولــة

التداخل والتضافر بين الأنساق أو البنى

(التواصل وليس التفاوقُ أو التَّمعْزُلُ والتناقض)

اتّبعنا أعلاه في تفسير الحلم، كما في تفسيرنا سابقاً للاقتصاد والأخلاق أو للتربويات والسياسة (العقل العملي، بعامة)[1]، التقسيم التأسيسي أو «الذهبي» الذي يتوزّع إلى «أربعة أشياء». فبحسْبِ هذا التصنيف الأربعي، تكون المعرفة (أو الحقيقة، أو الفكر) درجات هي: أهل العبارة (العوامّ)، وأهل الإشارة (الخواصّ)، وأهل اللطائف (الأولياء)، وأهل الحقائق (الأنبياء). غير أنّ هذا النظر الأربعي ينصبّ ثم يذوب في تصنيفٍ ثلاثي، تَسيَّد وتَرسَّخ، مفاده: الأقاويل الخطابية أو البيانية (أهل العبارة)، الأقاويل الصوفية أو العرفانية، الأقاويل البرهانية[2].

لم نَقُل إنّ ذلك التصنيف العريق، والذي هو من المسلَّمات في تاريخ العادات والممارسات الثقافية العربية، كان أو ما يزال قطعياً وبتّاراً، حاجزاً أو معوِّقاً. فالانفتاح أو التبادل، التضافر أو التوافق، كان هو العامل الأبرز والذي يفسّر لنا التلاقي التام ثم الوحدة الحية الدينامية، بين طرائق أو أجهزة الإنتاج في كل نمط، داخل شخصياتٍ تاريخية (الفارابي، الجاحظ، ابن عربي). المراد هو أنّ القطاعات أو البنى الحلمية، سواء أكانت صوفية النّسق أم فلسفية القوالب أم منتوج أهل العبارة والجمهور، لا تتناقض وتَتَراتَب بقدر ما تتغاذى وتتناضَح. لم يقُم بينها، ولا حرّكت أنساقها، صِدامات تاريخية أو خنادق وهُوّات. كان لكل نسقٍ ملابساته وأداته الأولى ومقاصده؛ لكنّ انتماءه كان، وما يزال، عائداً إلى الثقافة الواحدة العامة أو الروحية الفكرية عينها. ولم يَحجب الاختلاف، وهو خصب ومخصِّب، التشابه والتواصلَ والتقاطع[3]. والأهمّ هو أنّ العقلية العامة اهتمّت كثيراً وعميقاً بالمعتِم والمقلِق في الحلم؛ ونقّبت، كالمتحرّي الذكي، في اللغة والمجتمع ـ ومشكلات الحياة اليومية وهموم المصير أو المستقبل ـ عن معنى النّصّ الحلمي وكشفِ مَطوياته.

---

(1) را: زيعور، الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية، بيروت دار الطليعة، 1988.

(2) قا: عن معنى الأقاويل الفلسفية (في مقابل الأقاويل الخطابية والعِرفانية)، ج. جهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة العربية (بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1998)، صص 97, 149-150، 607-608، 614-615. . .

(3) قا: زيعور، قطاع الفلسفة الراهن في الذات العربية، صص 564-569؛ أيضاً: صص 571-593.

الفصل الثاني

طرائق تدبّر النّص الحُلمي

منهجيةُ استكشافِ الرمزي والغوري أو المُحِفّ والمأساوي واللامفصوح

تبصـرة عامـة

القســم الأول: المناهج الموضوعيةُ النزعةِ [الموضوعانية]

القسم الثانـي: المناهج الذاتيةُ المنحى [الذاتانية]

القسم الثالث: مبادىء مشتركة بين التفسيرَيْن الموروث والراهن. انقطاع واستمرار بطيئان داخل المَرمَزةِ الجماعية، أو في اللاوعي الثقافي وأنماطه الأرخيّةِ الأصلية

أشْـمــولـة

تبصرة عامة

1 ـ كلمة مَدْخلية:

تَنبّه مفسّرونا القدامى إلى الأنواع المختلفة للحُلم: فهناك **الواضح**، وهذا لا يستلزم تفسيراً؛ وهناك الحلم بمعنى **الرؤيا** التي يُحدِّث بها الإنسانُ نفسه فيراها؛ والحلم الذي (**يحقّق المشتهى**) أي الذي هو، بحسب التعبير الراهن، تحقيقُ رغبةٍ مكبوتةٍ تارةً أو غير مكبوتةٍ تارةً أخرى. ثم وضَع أسلافنا ـ في سلةٍ أخرى مستقلة ـ الحلمَ الذي هو **أضغاث** أي موضوعاتٌ تبدو غير مترابطةٍ ولا معقولة أي، بتعبيرٍ راهنٍ، قريبةً من الهذيان؛ أو هي من نتاج **الدُّهان**. وفي سَلّةٍ متميّزةٍ أفردوا **الأحلامَ المبهَمةَ**؛ التي تحتاج لتعبير بغية ارتياد **المعنى المكثَّف المَخفي**. ولاحَظوا وجود نشاطٍ خفيفٍ للفكر في الأحلام؛ وصاغوا منهجيةً للبحث عن المعنى المخبؤ للحلم، أي عن المعنى الكامن القابع وراء القول الصريح والنصّ الظاهر. وفي ذلك النشاط التحليلي المَنهجي نَلحَظ، كما أرى، التوجُّهاتِ الفكريةَ عينها أو المنطقَ التحتي عينه الذي حَكم منهجيةَ التفسير للنص القرآني حيث: الظاهر والمُحِفُّ، والمتشابه والمحْكَم، وكلام يسلتزم التأويل، وإشارة، ومجاز؛ مِمّا غذّى النشاط الفكري للتصوف، وعلوم الباطن، والاستسراريات، إلخ؛ أو ممّا ولّد الاختلاف والتعدد في الخطابات والنظر، في الفِرَق والقراءة، في التفسير والتأويل، في النقد والمحاكمة، في الصّور البيانية والبديع والبلاغيات. . .

طرائق التفسير الحُلمي، الشعبي الشفهي وفي القطاع المكتوب، لم تتأزّم أو تَتطوّر بدرجةٍ بتّارةٍ وفصلٍ قَطْعي منذ أن ظهرت قريبةً من الجودةِ في القرنَيْن الأوّل والثّاني للهجرة. فقد استمرّت تلك الطرائق متشابهةً مستعمَلةً حتى النابلسي، وابن شاهين الظاهري، ومَن بعدهما. وعلى الصعيد الشعبي، فقد نجد حتى اليوم من يثمّر الطرائق عينها، وإنْ مختزَلةً مكثَّفة، التي نلقاها عند ابن سيرين. لقد كانت الطرائق المنتِجة مشتركةً مقايِسةً، كما سنكرر مراراً، في أصول الفقه (الاجتهاد)، وفي الآدابية، وفي تفسير القرآن، وفي اكتناه النّص عند الصوفي، وفي علوم البيان. . . من هنا قولنا بأنّ الدراسة التاريخية تُظهر استمرارية تلك الطرائق، وتجانسها؛ وهي لم تَبقَ بتلك الروحيةِ والتجانس لولا تغطيتها لحاجات الإنسان

وأسئلته حول الحلم[1]، والنص، والرمز، والكلمة (أو اللغة) عموماً، والتعاطي مع الغامض، والمقروء، ورواية الخبر، وكتابة السيرة النبوية، وتأرخة المغازي والبطولات، وسِيَر الأعلام.

2 ـ التداخل بين مناهج التفسير، عدم الانحصار داخل منهجٍ واحد:

انتهج التفسير، الشفهي وفي القطاع المكتوب أيضاً، طرائق عديدةً في كشف المعنى المطمورِ (الضمني)؛ أو اكتناهِ الإشارةِ المستقبلية (فألية أو شؤمية) التي ظنّوا أنّه قد تحملها رسالةُ الحلم لصاحبه. وترسّخت طرائق تهدف، من جهةٍ ثانية، إلى التعرّف على وسائل التكيّف مع تلك الإشارة المستقبلية الواردة لنا في الحلم؛ وذلك كي يؤمّن المفسِّر الواقيات، أو على الأقلّ، المخفِّفات لمفاعيل الحلم السلبية ولتسريع مجلوباته الخيّرة. لكن ما هي الطرائق التفسيرية التي تَلج دهاليز الرمز، وتلتقِط الكلمةَ المفتاح؟ هي كثيرة: إنها طرائق متداخلة، تعقّبية، متحرّية، أخلاقية اللونِ والطبيعة، لغوية البنية والهيكل، قياسيّة، منطلِقة (بوجهٍ عام) من مقدِّماتٍ كبرى أو سُنَنٍ كلّية، اجتهاديةٌ أو استنباطيةُ الأحكام. . .

في البدء، تُقسم الأحلام وفق ثنائية أساسية هي: الرّزقة والضّيقة، الفألية والشؤمية. . . ؛ ونلقى تلك الثنائية حتى داخل المعنى المزدوج للحلم الواحد الذي قد يكون تارةً شِدّة؛ وفرحاً، قد يكون، تارةً أخرى.

3 ـ منطلقات مناهج التفسير وأُسُسها، منطقُها ومُستندُها المرجعيّ:

تنطلق المناهج من أخذ النوم على أنه ذو علاقة مستمرة مع اليقظة؛ ومن النفس على أنها أثناء النوم تكون ذات علاقة مع عالَم الأرواح، أي قادرةً على التعرّف إلى بشائر المستقبل ونذائره؛ ومن الاعتقاد بأنّ المعنى الظاهري هو قناع للرمز والإشارة والمتضمَّن؛ ومن أنّه بمقدورنا تفسيرُ معظم الأحلام، واكتناهُ لغتها المقنّعة، أو رسالتها المكثّفةِ الغامضة.

أ/ علائق النوم بالموت في المتخيَّل والفكر: فور الاقتراب أو التّماس الكلّي من موضوع الأحلام، في القطاع الشعبي أو في عمل الفكر العربي الإسلامي عموماً، نلحظ

---

(1) لا نقول إنّ تلك الطرائق خُلِقت من عدم، ولا إنّها دَخَلَت مع نقل كتاب أرطاميدورُس. فالقضية أعقد؛ وسبقَتْ كثيراً «ترجمة» الكتاب. لقد صبّت في القطاع الحُلمي عند العرب، كما سبق القول، روافد يونانية وهندية وفارسية؛ وذلك إلى جانب الأرضية التي كان قائمةً في البلاد المصرية، الكلدانية، السورية، الشّمالَفريقيّة [الأمم الأعرابية وأمثالها]. . .

منذ البداية الإيمانَ بعلائق بين الموت والنوم؛ ثم بقدراتٍ خاصة للنفس [أو للروح][1] عند النوم. فإبان النوم تنفصل الروح، مؤقتاً، عن البدن؛ وتذهب في سياحة إلى عالم الأرواح. ثم تعود إلى صاحبها حاملةً أخباراً عن العالم الثاني أو مِنْه، ونبوءاتٍ عمّا سيحصل لصاحبها، ومعلوماتٍ ثمينة متفرّقة[2]. يوازي ذلك أنَّ النفس تتّصل بالعقل الفعّال، بحسب توضيح الفلاسفة الإسلاميين في شروحهم للنبوة. وبذلك تقترب النبوة والحلم من المخيّلة المعتبرَة كقوةٍ من قوى النفس: يقتربان من العقل الفعّال أو عالَم الأرواح.

ب/ وحدة اليقظة والنوم، الرؤيا والرؤية، أبصر بنومه وأبصر بعينه، رَأَىٰ ورَأْيٌ، رأى ورأي ورؤيا: تنطلق، مثلما سبق، مناهجُ التفسير من أخذ اليقظةِ والنوم كوحدةٍ بلا إنفصالٍ أو تعارض. وعلى ذلك فإنّ ما يصلح للوقاية من الشرور في اليقظة يصلح أيضاً كوسيلة احتماءٍ من نذائر الأحلام، ومن الكائنات الشريرة التي قد تُهاجِم الحالم. وما هو ضِدٌّ، من جهةٍ أخرى، صحيح: فما هو جالب للوفرة يكون حاملاً الدلالة عينها في الحلم وفي الواقع. وَلْنعطِ بعض الأمثلة التي تُظهر الوحدة في الدور وفي الوظائف للمعتقدات الشعبية في جانبيّ اللوحة للحياة: النور والظلام، النهار والليل، الواضح والمبهَم، السطح والقاع، البادي والغوري؛ بين الجانبَيْن سهولة انتقال، ومرور خطي مستقيم. فمثلاً: إنّ الدم نجس، ومن ثم فهو يُفسِد الوضوء، ويلغي حالة الطهارة، ويُحرِّم الطعام، وينجّس الثياب والجسم... وهذه القدرة للدم نلقاها مسقطةً عليه أيضاً في الحلم. فهذا يَفْسد إنْ ظهر فيه دم؛ وكون الدم يُبطِل مفاعيل المنام، ويلغي دلالاته، معتقد راسخ في الذات. وكمَثَلٍ آخر، نجد أنّ المعتقداتِ الشعبية تَنقل وظائف المِلْح من الحياة الواقعية إلى الحياة الحلمية والقطاع الرمزي. وباختصار، فإن الموازاةَ، أو المماثَلةَ والوحدة التكاملية للنشاطات اليقظوية والحلمية، تتجلّى قويةً في المُشائمات مثل: الغراب، والبومة، والعنزة؛ وفي المُفائلات مثل: الغَنَمة، والسمك، والمفتاح...

4 ـ إواليات التفسير الحلمي وولوج الرمز، فرزُ العناصر أوالأحلومات ثم تثميرها:

يَتّبع المفسِّر سلسلة عملياتٍ متكاملةٍ تمرّ في جانبَيْن: في الجانب الأول، يُجزّىء إلى عناصر؛ ثم يفتش عن المعنى المقنّع للعناصر أو للعنصر الأبرز. وفي الجانب الثاني من

(1) النّفس والروح مصطلحان مترادفان؛ وهما في الخطاب الديني متداخلان وواحد، أحياناً عديدة.

(2) «الله يَتوفّى الأنفُسَ حين مَوتِها والتي لم تَمُتْ في منامها فيُمسِك التي قضىٰ عليها الموتُ ويُرسِلُ الأخرى إلى أجلٍ مُسمّى» (القرآن، سورة الزّمر، 42).

تحليلاته، فإنَّ المفسِّر يربط المعطيات التي توصّل إليها بشخصية صاحب الحلم، وبأوضاع **الطبيعة والمجتمع المُزامِنة للحلم**[1]. ما هي، الآن، السيرورةُ التي يَمرّ بها حلّ المشكلة الحُلمية؟ هناك إواليات تقترب، وإن كانت قديماً غير واضحةٍ ولا مُسمّاةً بالاسم أو غير ممنهَجة، من الإواليات التي يقول التحليل النفسي الإناسي الألسني إنّها تتحكّم في إنبناء الحلم، وفي صياغته عند قصّه [= رِوايته]، ثم في تفسيره الذاتي كما في إعادة روايته من قِبَل آخرين استمعوا إليه.

أ/ فرزُ الدافعة أي تعيين العامل الأساسي: يتوقّف التفسير، بعامةٍ، عند النقطة المحورية في الحلم. يُحدِّد العنصر الأساسي، ثم قد يتغاضى عن التفاصيل إلا في حالاتٍ قليلة متعلقةٍ بالعدد والحركة والوضعية، كما سنرى. وتعيين الحَبْكة المُهِمّة(موتيف/ Motif) أهمّ وأكبر مرحلةٍ في التعبير؛ يلي ذلك البحثُ عن الرمز أو عن المفتاح. وحول تلك الأفكار المفاتيح يدور عمل المفسِّر بمحاولاته لتخفيف التوتر عند النائم، وتأمين المطامنة. وهكذا نلقى في الحلم، كما في الحَدّوثة والنكتة أو في الأحاجي والألغاز والأسطورة، فكرةً رئيسية أو دافعةً هي محور أوّل تقوم عليه وتتأسّس؛ وتُصاحبه عناصر أخرى ثانوية تزيينية ومُحِفّة. وذلك المحور الأول قابلٌ للانتقال إلى حدوثةٍ أو أحلامٍ أخرى دون أن يفقد «شكله الجيد»، أو بنيته الأساسية إذْ أنَّ العناصر الأخرى التي تحيطُ به قد تُخفيه قليلاً أو تموّهه؛ أو تكسر شكله الجيّد، لكن دون أنْ تلغيه. إنّ «الأشياء» التي تَرِد في الحُلم، أو في قطاعات الإناسةِ، كعِلمِ الكرامات، ليست كثيرة؛ وتفسيراتها تكون على ذلك أقرب إلى الثبات منها إلى التعدد والتنوع إنْ من حيث المدلالوت والرموز أم من حيث المستويات والحقول.

ب/ تفسير الدافعة: لاحَظَ المفسِّر الحلمي، بعمقٍ ووضوح، أنّ الحُلم عبارة عن تمركزٍ حول نقطةٍ رئيسية [المحور، الدافعة]. ومن هنا فهو قد يلغي التفاصيل؛ ويهتم بالبحث عن النقطة المحورية، أي عن الفكرة، أو «الرسالةِ»، المخبَّأة والتي هي رمز إلى ظواهر طبيعية أو اجتماعية ونفسية.

ت/ استشفاف إوالياتِ عمل الحلم: لم يَتَوتَّر القطاع التفسيري بالأحلام المكشوفة الصريحة أو بالنصوص الواضحة. لقد سعى للكشف عن ما هو مضمر أو، بكلمةٍ أخرى،

---

(1) قا: الطريقة المعاصرة حيث التقليص إلى «أُحْلومات» (عناصر، وحدات صغرى)؛ ثم تضخيمها اعتماداً على اللغوي، والإناسي أو الأنماط الأرخية.

عن ضمير الحلم وضمير الحالم. من هنا كانت العادة في أن يُدعى صاحبُ الحلم إلى أن يفسِّر بنفسه حلمه الخاص؛ وإلى أن يروي ما قد يتذكّره من أحلامه السابقة. في اختصار، كان يسعى المعبِّر لإزالة القناع، ولاكتناهِ المفتاح أو المرمى الكامن. فالمفتاح هو ما يتكافأ مع الرمز؛ ومع إوالية الترميز في الحلم (والمنتوجاتِ المماثلة). وهنا يُزاد، لقد لاحظ التفسير الحُلميُّ القديم أنّ الحلم تصوير وشَخْصنة لمفاهيم وأفكار: نلقى ذلك، على سبيل الشاهد، في تفسير العداوة بحيوان[1]. ولاحَظ أيضاً تكدّس أشياء كثيرةٍ وجانبية، كما رأينا أعلاه، فوق الفكرة الأساسية أو حولها وعلى أطرافها وتلافيفها.

---

(1) قا: إوالية التصوير الدرامي أو التّمَسْرح في عمل الحُلم (قا: الأسطورة، الكرامة الصوفية، الفنون الفولكلورية...).

القسم الأول

المناهج الموضوعانية[1]

1 ـ منهج التفسير بالعودة إلى لفظ الاسم:

كان من الشائع جداً أن يفسِّر أسلافنا، في مجال الحلم والكلام والنّصّ، بالعودة إلى اشتقاق اللفظة التي تكون المفتاحَ في الحلم أو الكلمةَ الغامضة في النص اللغوي. إنّ أسماء مثل حَسَنَ وسالم وأحمد (أو محمود وحامد وحمدي...) تعني، على التوالي، الحُسْن والسلامة والثناء؛ أو ما هو محمود الصفات. كذلك فإن فَضْل وخيري هما فضائل وخيرات ورِزقة... اللفظة هنا هي المرتكَز: وتلك معهودية معهودةٌ معروفةٌ في التراث واللغة والبيان؛ كما في القطاع الرمزي، والتأويلي، والإناسي[2].

2 ـ منهج التفسير بمعنى الاسم أو بدلالته اللغوية:

هنا يُستخلص معنى الحلم انطلاقاً من معنى الكلمة المحورية. إنّ البستان، في الحلم، هو الماء (لِتتذكّرْ: أمّ الغيط). السماء هي المطر، وهي الماء؛ ولا يُنسى أنّها الجنّة والعالَم الثاني. وكذلك يكون النَّفَس: الدّم والحيض، أو هو الروّح والرّيح، النَّفْس والنّسيم والنّسمة (ولربما التَّسَنُّم والسَّنام، أيضاً).

وأيضاً، الحج؛ إنه ما يعنيه الحجّ أو ما يحمله من رموز مثل: التطهّر، والسفر، وزيارة الكعبة، والتجدّد، والرزق، والخير... هذا، مع سائر ما يُظهِر الإنسانَ مرزوقاً من الله، أو قريباً من الكمال الديني، والدنيوي، والارتفاع الروحاني كما المادي أو الامتلاكي. وكذلك فالخميلة، والواحة، والثور، والأرض، والمحراث، إلخ؛ كلّها عناصر تعني في الحلم ما تعنيه في اليقظة. لقد رأينا، مراراً وبشكلٍ بارز، أنْ لا انقطاع لتيار الحياة: تيار الوعي واللاوعي، النوم واليقظة، الواقعي واللفظي، المنوَّر والمظلِم، الشر والخير، الحَقْل والقَحْل. وذلك بحكم مبدأ التشارك بين الإنسان والطبيعة، أو بين الإنسان والحيوان، حيث

---

(1) الموضوعانية: الموضوعيةُ النزعةِ أو المنحى، القَصْدِ أو المنهج؛ قا: الغَرَضانية (مِن: غَرَض أي: شيء مادي، متاع).

(2) قا: تفسيرات مماثلة، في، ابن سيرين، ص 25.

الأكل والكلأ، الواحة والراحة، النسمة في الطبيعة والنَّفَس في الإنسان، الماء في الطبيعة أو في الشجر وفي الإنسان، الروح هنا والريح هناك، النّسْمة هنا (الهواء، النسيم) والنّسْمة بمعنى إنسان (نَفْس) هناك، والتَّسَنُّم أي الارتفاع ـ هنالك.

والتفسير باللجوء إلى معنى الكلمة الظاهر كان أشيع الطرائق، على الصعيد الشعبي (الشفهي) والتراث المكتوب، بعد التفسير بالضدّ الذي سنراه أدناه. فسرعان ما نلاحِظ أنّ المفسِّر يلجأ إلى معنى الكلمة الركيزية (الدافعة، المِحْوَرَة، الموضوعة الأساسية) كي يَلج عمارة الرّمز: هنا نلقى التفسير بلفظ الاسم (المنهج السابق، أعلاه) يتداخل مع هذا المنهج الثاني المنطلِق من المعنى. وهكذا قيل: **الجَمَل** في الحلم يعني الجَمال؛ وشخص اسمه عبّاس يعني أنّنا أمام شخصٍ عبوس، أو هو كالأسد؛ وشخص يُدعى رشيداً يأتي في الحلم بمعنى الرشد والإرشاد؛ وسليم يعني الصّحّة. وقيل: **النفخ** يكون من الريح والروح؛ وبالتالي فهو نَفْخٌ ونَفَس، ونَفْرٌ ونَفْقٌ (بمعنى روح، موت)، ونَفْخٌ ونَفْث... وفي كلّ ذلك فإنّ النفخ يرتبط بالروح. وقيل: **القهوة** هي الخمر لأن القهوة تعني أصلاً الخمر؛ والأسنان هي الأقارب والأعمار والأغصان... ذلك في الحلم وفي اللغة؛ لأن السِّنّ في اللغة، أصلاً، يَحمل تلك المعاني.

3 ـ التفسير المنطلِق من علوم البلاغةِ وخصائص البديعِ (الاستعارة، التشبيه، التكنية...):

هنا ينقاد التفسيرُ باللجوء إلى الحُمولة الشائعة، والمعنى الرمزي، والاستعارة، والتشبيه، واللَّقب، والكناية وما إلى ذلك من مواد علم المعاني، وعلم البيان، وعلوم البلاغة، والبديع؛ مثال ذلك:

غَسْل الأيدي: هو تنظيفها المعنوي، وتبرئتها، ورفعها عن عملٍ معيّن، وإعلان اليأس، والكفّ (فلنتذكّر هنا القول: كفَّ اليد عن عمل) والصَّدّ...؛

الطيران: هو في الحلم، كما يدل عليه المعنى المجازي للكلمة، ارتفاع وتسنُّم وسَنَم وسنام. وبالتالي فالطيران، في المعنى الشعبي والقصة الشعبية والقول الشعبي، يعني علو القَدْر والمكانة[1]. وهو، بَعدُ أيضاً، سَفَر[2]. لكنّه، بوجهٍ عام، رزقةٌ ونجاح

(1) يقال: طار من الفرح ارتفع. طار من هنا: ابتعد بسرعة أو سافر. وطار، في القول الدارج، اغتنى وازدادت أرزاقه.

(2) ما يزال ذلك المعنى للطيران قائماً في بعض المذاهب التحليلنّفسيةِ المعاصرة. وقد يرمز الطير أيضاً في التفسير الشعبي العربي، كما هو عند فرويد، إلى الجنس. ونحن سنؤكّد، في هذا الفصل، أنّ =

ووفرة[1]. ولا يفوتنا أنّه ارتقاء قد يكون روحياً، واعتبارياً، وصعوداً أو تَسَلُّق مرتَفَع. . . (وسبق أنْ ظَهَر الطير، أعلاه، كرمزٍ للروح)؛

الحرباء: رجل متلوّن. فمن الأقوال أو الأمثال أن يقال حرباء لشخصٍ ذي مواقف متلوّنة الوجه، غير دقيقة، مترجرجة، متغيّرة؛

طالَتْ يده، يد طويلة: أ/ كَثُرت نعمته ورزقته؛ ب/ هو سارق (بحسب أوضاع الحالم أو شخصيته)؛

الوداع: هو في الحلم، كما في اليقظة، ذو دلالات مرتبطة بالعملية التي يحصل فيها توديعُ شخص. والتوديع يجري في حالات الذهاب والرحيل والابتعاد. وإذن، فهو يرمز إلى السفر، والموت، والمرض، والطلاق، والحجّ.

لقد قامت مناهج التفسير على أنّ معنى الحلم ليس دائماً واضحاً. لذا تنبّهَ المفسِّر، كما سبق القول، إلى إزدواجيةٍ في مدلول الكلمة أو إلى لعبة المخبّأ والظاهر. لكأنّ هناك معنى كامناً غير بارزٍ للعيان، ويستلزم النظر والتدبر كي ينكشف. هنا يتحتّم التنقيبُ عن الضمير أي، بحسبِ المصطلح المعاصر، عن المحتوى المحجوب (الحقيقي، الدفين)[2] فكيف يكون التحرّي والتعقّبُ من أجل التقاط ذلك المعنى غير الظاهر؟ ما سبق من كلامٍ في المنهج لم يَكْفِ المفسِّر القديم. ذلك أنّنا نلقى، في التراث العربي، طرائق أخرى في التعرّف على الضمير والمضمَر، الغوري والمُجِفّ، المتخيَّل والمستقبلي. هنا، وفي تحليلي، الدربُ اللاحب المؤدّي إلى استكشاف الرموز الواردة في الأحلام، وفي المختلَقة الشعبية (أسطورة، خرافة، كليدِمْنة، الخ. . .) أي في اللاوعي الثقافي، والتجارب الموغِلة، والصور أو الخيلات الأصلية (النمطية، الأرخية، النمطأصلية).

= الحلم لغة مجازية؛ أو هو تعبير يستند إلى الرمز. فارتياد الرمز واستكشاف المعنى المقنَّع في الحلم سيرورتان أساسيتان في علم التأويل، تأويل حلم أو أيّ نص آخر.

(1) والطيران رمز أيضاً من رموز الجنس، ورغبة أو صورة طفلية، را: فرويد، تفسير الأحلام، ص ص 75، 375؛ ص 644. وقد يَظْهَر أنّ بعض الكرامات، عند بعض الصوفيين، قابلة للتفسير تبعاً لرغبة طفلية باجتياف قدرة الطير؛ وهذا، بغير أن ننفي إمكان التفسير الجنسي، وبغير أدنى تجريح للحالم الصوفي.

(2) في عرضه للطرائق، يقول النابلسي (ج 2، ص 414): «والضمير في الرؤيا أقوى من النظر. فإنه يؤخذ بالغالب في الضمير، ويُبنى عليه». والنابلسي يستند، بكثرة لا تخلو من المبالغة والظنّ أو التشكيك، إلى الدينوري (المعروف بالقادري).

4 ـ الاستكشاف باللجوء إلى القرآن،

استمداد المعنى المطمورِ من المهاد (المجال، الفضاء) القرآني:

أ/ أخذُ الدافعةِ (الفكرة أو الأُحلومةِ الأساسية) للحلم، ثم طرحُها على مهادٍ قرآني، طريقةٌ كانت مألوفة في التفسير الحلمي. يتداخل هذا التفسير مع المنهجَيْن السابقَيْن، ويتفق معهما في التوجّه؛ بل ويعود إليهما في الأساس. وذلك أنّه منهجٌ يأخذ المعنى للكلمة من دلالتها القرآنية. فالضّحك مثلاً في الحلم معناه، وفق هذه النظرة، يؤخذ من آيةٍ تقول: «فَضَحِكَت فَبَشَّرْناها بِإسْحٰق. . .».[1] وإذاً فالضّحك هنا عبارة عن الخصوبة عند المرأة (الطمث)، وفي الطبيعة (ظهور الربيع، هطول المطر، ظهور العشب)[2]. وهكذا يدلّ الضحك على الولادة، وعلى الغلام. وهذا ما نلقاه في الوعي الشعبي، وفي التعبيرات اللاواعية، وفي التفسيرات الحلمية المكتوبة والشفهية وحيث قطاع الرمز والتأويل أو الاعتباريات والأخيولات والصّوَر.

ومن ألوان التفسير للحلم بالقرآن نقدّم أمثلةً سريعة يعرفها المفسِّر، والفقيه، والاتجاه التأويلي في قراءة النّصّ، وذو البيان والبديع والبلاغة:

البيضة: المرأة البيضاء المكنونة[3]؛

أكل لحم إنسان: اغتياب[4]؛

الرمي بالسهام: اغتياب[5]؛

النعجة: المرأة[6]؛

الفتنة: مال (النابلسي، ج 2، ص 160)[7].

---

(1) سورة هود، 71.

(2) فسّرنا أسطورة البنت التي إنْ ضحكت أشرقت الشمس، وإنْ بكَت هطل المطر، باللجوء إلى رموز الضحك في الحلم والمعتقدات والتصوف، وإلى التعبيرات اللغوية الواعية وغير المنطوقة أو المرافقة للغة أي المحفة بالخطاب (زيعور، صياغات شعبية. . .، صص 65-68).

(3) النابلسي، ج 1، صص 56-57.

(4) انطلاقاً من الآية «. . . أيُحِبّ أحَدُكُم أن يأكُل لَحْم أخيه مَيْتاً» (سورة الحُجُرات، 12).

(5) انطلاقاً من الآية: «والّذينَ يَرْمُونَ المُحْصنات. . .» (سورة النُّور، 4). ثم هناك آيةٌ أخرى، توحي بالمعنى عينه، وتقول: «والّذين يَرْمُونَ أزْواجَهُم. . .» (سورة النور، 6).

(6) استناداً إلى الآية 23 من السورة 38.

(7) قا: الآية: «أمْوالكُم. . . فِتنةٌ. . .» (التّغابُن، 15).

الخَيْلُ والبغال والحمير: نقل، وزينة، وركوب[1]. فهي ما توحي به، وما تقوم به. وهي ما تمثّله من خصائص؛ أو ما يرتبط بها، وما يشبه تلك الحيوانات وظيفةً وبنية، أو صفاتٍ وشكلاً. فتلك الحيوانات هي نفسها كلُّ ما يَرمز إليها، أو يدلّ عليها، أو يعبِّر عنها.

ب/ من جهة أخرى، إنّ القرآن قد يُستعمَل بطريقةٍ ثانية في المجال الحلمي: فهناك تفسير الحلمِ بواسطة فتح القرآن، وقراءةِ الكلمات الأولى في الصفحة اليمين[2]. وهذه طريقة مطبّقة أيضاً عند الحيرة؛ وللتعرف على المستقبل والحظ؛ وعند الاستخارة[3]. وكانت تلك الطريقة في المعرفة، وإذْ هي لا تقوم على التحليل والمجابهة، تعكس استسلام الوعي أو تسليم الذات إلى أساليب لفظيةٍ وإلى كهانة؛ وتنمّ عن حلٍّ رَيْثيّ لِما تولّده فينا مشاعرُ العجز والقلق. نودّ القول، هنا، إنّ تفسيراتِ الحلم وطرائقَ استكشاف المستقبل قد لا تنفصل عن بعضها البعض في التفكير الشعبي. ونحن اليوم نتناول تلك الظواهر كلّها في وحدةٍ مترابطة؛ إذْ لا نستطيع تفسير ـ أو تغيير ـ إحداهما بمعزلٍ عن الأخرى، ولا عن المجمل الثقافي أو البنية السلوكية لشتى القطاعات الإناسية أو أدواتها المعرفية المشتركة.

ت/ نستدعي أخيراً، أنّ الحلم، في القرآن، هو حديث أو الحديث (الكلام، المخاطَبة)[4]؛ والحديث هو الحلم. فالقطاعان (في الواقع والمنام) غير منقطعَيْن: كلاهما كلام؛ وتأويلُ الأحاديث هو تأويلُ الأحلام. نجد ذلك في: «... **وكذلكَ مكّنّا ليُوسُفَ في الأَرْضِ ولنعلّمه من تأويل الأحاديث**»[5]؛ وفي آية أخرى: «**رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَني مِن المُلْكِ وعلّمْتَني مِنْ تأويلِ الأحاديث**»[6].

5 ـ التفسير باللجوء إلى الحديث النبوي (الأحاديثية، والسيرة النبوية، والمَغازي):

هنا نلقىٰ الحديثَ النبويّ يقوم بالدور الذي يقوم به القرآن في المنهج السابق. وتتساند الطريقتان، وتتكاملان. كان وما يزال نافعاً وسديداً البحث عن الرمزي والاستعاري، عن

---

(1) بناءً على الفضاء الذي تَخلقه الآية: «والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة...» (النحل، 8).

(2) يَقرأ الشخصُ الكلمات الأولى (والآية برمّتها) التي تظهر لعينَيْه عندما يفتح، اعتباطياً، القرآن. وقد يُعطىٰ القرآن للطفل كي يفتحه؛ ومن ثم نقرأ حظنا أو اللازم اتّباعه وفق ما توحي به تلك الآية الأولى من الصفحة اليمنى.

(3) قا: العرافة، الزّجر، القيافة، الخروج من البيت وسؤال أول شخص نلقاه عن اسمه...

(4) قا: أبصر بنومه وأبصر بعينه وبقلبه، رؤيا ورؤية (ويجوز أن يتوحّدا في رؤية)، حديث في اليقظة وحديث (منام) في النوم.

(5) القرآن، يوسف، 21.

(6) القرآن، يوسف، 101.

الهاجع والمقنّع، عن المجازي وغير المنطوق، بالإستناد إلى الحديث النبوي. كما هو صائبٌ أيضاً التأكيدُ على أنّ التفسير الحلمي العربي الإسلاميَّ قاس وماثَلَ على الأحلام الواردةِ في السيرة النبوية والمغازي. هنا يُعَدُّ القياسُ الطريقة الأكبر، والمعيار، وأداة استنباطِ المعاني، وجهاز التأويل والاجتهاد والتحليل.

6 ـ التفسير باللجوء إلى الأنبيائية،

الأنبياء رموزُ تجاربَ واهتداءاتٍ وحالاتٍ نفسية وروحية:

هنا تَهجع وتتحرك، كما اتّضح لي، كثرةٌ من الرموز، و«الجذور» المطمورة، والأفكار النمطية الأساسية الموغِلة داخل اللاوعي الثقافي والمَخْيَلة الجماعية. لعلّنا لا نستطيع دراسةَ تاريخ اللاواعي، والتجارب الروحية البادئة (الأولى)، والإبتداءات الأصلية أو الأنماط الينبوعية الأساسية، إلا بقراءة الأنبيائية أي حيث قصصُ الأنبياء الذين يؤمِن بهم الإسلام، والذين يشكّلون دفقاً غزيراً في نهر تراثنا التفسيري والتأويلي كما الرمزي والصوفي (را: الدور العظيم الذي ثمّره الصوفي في هجرته سائراً على قَدَم هذا النبي أو ذاك)، أو النفسي والروحي:

أ/ أحلامٌ ينبوعية أو أساسيةُ النمطِ، أحلامٌ نمطية: يَبرز في الفكر العربي الأخذُ الجميعيّ الشمّال، والميل إلى التوحيد. يَصدق ذلك في القطاع الحلمي حيث نلتقط في شبكةٍ عامة ووحدةٍ متسلسِلة: حلم آدم، ثم حلم إبراهيم، ثم يوسف والأحلام، ثم حلم النبي في سورة الفتح[1]. يرتبط حلم آدم بولادة المرأة، أي بالحياة والخصوبة والكثرة؛ ويَنمّ حلم إبراهيم عن التضحية تغيّوءاً للتجدد والاستمرار؛ وعند آخر تنبأ الحلم بسنواتٍ عِجافٍ قادمةٍ، ومن ثم ظهرت ضرورةُ التأثير في دور الظواهر الطبيعية من أجْل استمرار الحياة. أمّا حلم النبي فأتى معبّراً عن الانتصار، أي عن الارتفاع من حالةٍ إلى أخرى أَسْلم وأَطْهر. وكلّها، كما بدا، متعلّقةٌ بالخصوبة والحياة، بالتحوّل إلى النجاح والأرفع، بالاهتداء من حالةٍ نفسيةٍ اجتماعية إلى حالةٍ أخرى أرقى وأنضج، أو من قيم إلى أخرى تغييرية.

ب/ حوّاء وآدم: تَحتلّ قصة حواء وآدم، كما اشتهرت في القصص الشعبي، قطاعاتٍ كبرى في اللاوعي الثقافي، والذاكرة الشعبية، والسلوكات اليومية، والنظر إلى الوجود. إنّ قصة حواء وآدم، في أصلها ثم في الدين السماوي، تقدّم آدم أباً أول؛ وحوّاء أمّا وحياة، أو نبعاً وأصلاً. وهكذا فإنّ ما جرى لآدم مع حواء، وعلائقهما بأبنائهما، وما

(1) سنعود، أدناه، لقراءة الأحلام التي ورد تفسيرها في كتب السيرة النبوية. وقد عُدَّ ذلك التفسير آلةً منتِجة؛ ومقياساً قاس عليه اللاحقون، أو نسجوا على غراره ومنواله.

نسجته المَخْيِلة الشعبية من معتقداتٍ وأخبار، أمرٌ معروف لا يزال يتحكّم في السلوكات والتفسيرات الحلمية. كان آدم أوّل من حَلِم؛ وحُلمُ آدم كان أوّل الأحلام وأباها وأصلها. وبعد انتهاء الحلم خرجت حوّاء من ضلعه؛ ومن هنا فإنّ الضلع، في أحلامنا اليوم، بحسب التفسير التراثي، دلالة على حواء أي المرأة. وبالقصص الديني الشعبي قد نفسّر اليوم بعض سلوكات المرأة إزاء الرجل؛ أو لِنَقُلْ: إنّ الرجل يُسقط على حواء الأولى ما يُزعِجه اليوم من تصرّفات الأنثى. فعلى سبيل المثال، يقول القصص الشعبي إنّ آدم كان يفتش عن حوّاء طيلة نهاره فقط، بينما كانت حواء تفتش عنه ليلاً ونهاراً؛ ولما شاهدَتْه على جبل عرفة، بعد بحثٍ شاقّ، جلستْ مكانها حتى مرَّ بقربها وشاهَدَها. هناك شكالها تَعَبَه، واشتكىٰ منها؛ فَردّت قائلةً: إنّها لم تَتحرَّك قطّ من مكانها، وبالتالي فإنّ الخطأ منه. بتلك الحالة نفسِّر، شعبياً، اليوم، علائق الرجل مع المرأة، وكثرةً من الأحلام، وآراءً حول تفوّق الرغبة الجنسية عند المرأة مع تقنيع تلك الرغبة. ومختصَراً، فبقصّة حواء وآدم يفسِّر التراثُ العربي الإسلامي أحلاماً تدور حول: حالة الأخ المقتول، والغراب، والتراب، والأرض بمختلف تضاريسها وتربتها، والنفخ، والنَّفَس ومن ثم النَّفْس، وعزرائيل، ودموع الرّجُل، والشجرة، والجنّة، والعُرْي، وارتداء ورق الشجر، والمعرفة، وبدء الحياة ونهايتها، والأسرة، والخلود، وزواج أبناء آدم من أخواتهم (را: نقد أبي العلاء لهذا الزواج؛ والمعنى الجنسي لذلك نفسه بحسب التحليل النفسي الإناسي).

ت/ عيّنة، القصص الشعبي حول الطوفان، نوح في الأنبيائية ـ والحُلمياتِ ـ الإسلامية: ينال نوح أهميةً قد تلي ما تعطيه الأنبيائيةُ الإسلامية لآدم مع حوّاء. وهكذا فإنّ فلك نوح، وما حصل له أو فيه، يفسِّر أحلاماً ومعتقدات، تقاليد وحزازير، احتفالات ورموزاً تدور حول: السفينة والفيض، الهرّ والأسد، الغنم والماعز، الحمامة والغراب، الولد العاقّ، التنّور، الماء والسماء، عوج بن عنق، الزيتون، الجبل، الإنسان الصالح وقومه المعانِدين، النجاة، الخلاص للفرد والجماعة، الأنهار والزواج، البطل المنقِذ، البطل والمعانِد (الابن العاقّ)، الاهتداء أو التحول إلى حالةٍ جديدة، المطر واليابسة... (قا: ملحمة جلغامش).

7 ـ التفسير الحُلمي اعتماداً على الشِّعْر والأغنيةِ الشائعة والأقوال الحِكَميّة:

في الفضاء الإناسي العربي، قد تكون قليلةً الأشعارُ الشائعة. قد نستطيع التحدّث فقط عن مقطع بيتٍ هنا، وآخر هناك سار مسرى المَثَل، أو القولِ الدارج، أو الأغنيةِ الشعبية، أو التعبير المسبوك الرائج... لكنّ الحال مختلفة في مجال التفسيرات الحلمية

المكتوبة، وبخاصةٍ ما يعود منها إلى القطاع الصوفي. ففي ابن سيرين، أو ابن شاهين، أو النابلسي، وفي المخطوطات المماثِلة التي لم تُنشر بعد، نلقى أنّ الاستعانة بالشعر ناجعة ومتكرِّرة. هنا نودّ أنْ نستدعي ثم أنْ نشدّد، كما هو معروف، على أنّ الشعراء من أقدر المفكّرين الذين ولجوا دنيا الرموز، وساهموا في صياغتها، بأشكالٍ هي لاواعية في أحيان جمّة[1]. لذا فالإستعانة بالشعر طريقة هي حتى اليوم قديرة؛ وهذا، مع الوعي بأنّه قد لا يكون الشِّعر المعتمَدُ للتفسير الحلمي أساسياً - حتى ولا معروفاً - في ثقافة العميل (الحالم) التي ينبغي أن يَتنبّه لها المفسِّر. من الأشعار التي توظَّف هنا نذكر البيت الذي يُستعمَل لتفسير الذهاب على أنه موت. فالذهاب رحيل، ورحيل بلا رجعة[2]، استناداً إلى أنّ الذهابَ هو - بذلك المعنى عينه - موجودٌ في بيتٍ لأبي فراس يقول: «أَبُنَيَّتي لا تجزعي كل الأنام إلى ذهاب». باختصار، من اليسير أن نقول: لقد استعُمِلت منهجيةُ التفسير بالشِّعر بكثرةٍ ملحوظةٍ في مجال علم الأحلام. فالشِّعر، في النظر العربي للوجود، ركيزة وحمّالة: الشعر دليل ومخزن؛ هو تاريخ تجارب صادمةٍ أو ناجحة؛ وهو موئلُ آمالٍ محبَطة أو محقَّقة، صريحة أو معتِمة غير مكشوفة. إنّه نقّالة رموز، ولغةٌ إبداعية مبدِعة، ورسالة، ونصّ، وتجربة، وحالة...

8 - التفسير بعوامل الوظيفة الفعلية (والاعتبارية)،

البحثُ عن خصائص المفتاحِ الوظيفية:

تعطى أهميةٌ للدورِ تقوم به، أو تُمثّله، الدافعةُ التي هي الفكرة الرئيسية في الحلم. وهكذا، فبعد تجزيء الحلم إلى عناصر ثم استخلاص العنصر الأبرز، يؤخذ بالاعتبار عمل العنصر الأساسي (الحبكة، الدافعة) وموقِعه أو دوره ووظائفه؛ فمثلاً:

الحصيرة: خادم، لأنَّ الحصيرة ذات خدمة للإنسان؛ مَثَلها في ذلك كمَثَل سائر الأشياء الأخرى التي تقوم بمثل ذلك الدور: **الوسادة، المخدّة، الفراش، الغطاء**...[3].

التُّرْس: حماية معنوية أو فعلية[4]. هنا يتوسّع المفسِّر بحسب سياق الحلم

(1) اكتنه ابن الرومي، للمثال، التشارك بين الأنثى والطبيعة في كلامه عن زينة الطبيعة في الربيع: «تبرُّج الأنثى تَصَدَّت للذَّكر».

(2) تسمَّى السيارة راجعة. يُستدعىٰ هنا القانون الثُّناقيموي (AMBIVALENT) الذي يُسمّي الملدوغَ سليماً، والبادية القفراء مفازة، والأعمى بصيراً، والجميلة شوهاء وجرباء وخنساء. را: تثمير هذا القانون في مجال تفسير الحلم.

(3) قا: النابلسي، ج 2، ص 414. خادم الملِك: بشارة... (را: الدينوري ج 1، ص 376).

(4) م. ع، ج 1، ص 111

وعناصره. فالتّرس يكون حمايةً من صديق، أو عمليةً يقوم بها ابنٌ للحالم، أو ما حول ذلك. فمعنى أو رمز شيءٍ هو وظيفة ذلك الشيء، ومنفعته، وخصائصه (وبنيته أو طبيعته، من جهةٍ أخرى مماثِلة، سنراها أدناه).

الدُّهْن، الدَّهْن: زينة وجمال. وذلك لأنّ من منافعه التزيين والتجميل؛ فهو كالسَّمن من رموز الملاحة والسِّمنة والجمال[1].

الأُذُنُ: رمز لما تقوم به من وظائف اعتبارية (معرفة سمعية، تناقل الأخبار)، وفعلية (سماع، وتوضع عليها اليد عند المؤذِّن). وذلك العضو يتكافأ مع وظيفةٍ أخرى هي طلب الأذن أو الآذان الذي يَسمح بالدخول إلى صاحب الجاه. ثم نبحث عن الآيات القرآنية التي وردت فيها مشتقات «أُذن»: أذان، أَذِّنْ في الناس للحج، بإذن الله. . .

الكلب: من حيث هو في الواقع يقوم بوظيفة حماية الإنسان، فإنّه يكون ـ في الحلم أيضاً ـ رمزاً للحراسة والوقاية. وإذْ أنّ الكلب قد يقوم أيضاً بوظيفة الهجوم والتهديد، فإنه قد يكون في الحلم معاً واليقظة ـ رمزاً لهذه الوظيفة أي عدواً ومهدِّداً، شرّاً وقاتلاً. وهذا التكافؤ في المعنى والرمز هو، في الأصل، تكافؤ داخل أدوار ذلك الحيوان أو ضِمن وظيفته الفعلية الثنائيةِ القيمة (المتساويةِ الحدَّيْن أو القطبَيْن).

الخادم: هو، في الحلم كما في اليقظة، الوظيفة التي يؤدّيها أي الحراسة والخِدمة[2].

كما حرَّك وحيَّن المفسِّر، من جهةٍ ثانية، التفسيرَ بالوظيفة الاعتبارية أي بما يُعطىٰ للشيء من وظائف نعتقد أنّه يقوم بها، أو نُسقِطها عليه ونطلب منه القيام بها. . . قالوا: **المفتاح** كنز، **والرأس** رئيس أي تنظيم. . . ؛ رادّين بذلك رمز الشيء إلى نوعَيّ وظائف ذلك الشيء (الاعتبارية، والفعلية)، واستعمالاته، وخصائصه أو قدراته ومجالات عمله.

9 ـ التفسيرُ بالمَثَل، والقولِ الدّارج،

اعتمادُ اللفظِ الشائع، والتشبيه المأثور، والكلام المعهود:

سبقَ الإلماعُ إلى بعض ذلك أعلاه. ولا تثريب؛ فالتفسيرات لا تقوم على مناهج متباعدة، كما سنرى. ومهما يكن، فلا بدّ من تقديم بعض الحالات والظواهر والعيّنات:

---

(1) م.ع.، ج 1، ص 283؛ عن السِّمنة والسَّمن والجَمال، را: زيعور، صياغات شعبية حول المعرفة والخصوبة والقدر، صص 73-79.

(2) النابلسي، ج 2، ص 414.

المرأة: هي في الأمثال الشعبيةِ وشواشةُ المخدّة. وبذلك فإنّ المخدّة في الحلم هي المرأة. من جهةٍ أخرى، يقول المَثَل عن الزوجة الطيّعة إنّها مِثْل الخاتم. وبذلك فإنّ الخاتم، في الحلم، كما هو في المَثَل، المرأة أو الزوجة (النابلسي، ج 1، صص 240-241). ولا بأس في توضيح أكثر؛ نحن نقول في الكلام الدارج: امرأة مِثْل الدجاجة. ذاك ما نجده أيضاً في تفسير الحلم حيث يُرمَز للمرأة بالدجاجة. وإذْ أنّ الدجاجة طائر غبي، بحسب المعتقدات الشعبية (وفي علم النفس التجريبي، حديثاً)، فإنّها قد تكون رمزاً للمرأة الرّعناء (النابلسي، ج 1، ص 407).

حيط، حائط: يعني قوةً ومنعة، حِيطةً أو وقاية. لأنّ التشبيه الشائع يقول: «رَجُل مِثْل الحيط» أو «قويّ مِثْل الحيط» أو «مَسْنود إلى حيط»... (أيضاً: الجِدار).

كرّاز، تيس، كبش: تعني مترئّس، أو مترعّم؛ وما إلى ذلك. وهذا لأنّه قد يقال في الكلام الدارج: يَمشي قُدّام الكلّ مثل تيس الماعز[1]؛ وقد يُشير ذلك أيضاً إلى: العِناد، الغَباء، ضخامة الجثة...

المطحنة: تَرمز إلى القتال والسحق. لأنه يقال: دارت رحى الحرب. ويَرمز الطحنُ إلى الفعل الجنسي بحكم كون المطحنة تقوم بوظيفة السحق والدهس التي تَستدعي وظائف أو هواماتٍ وتخيّلاتٍ جنسية. بل ونجد بين الطحن والسُّحاق والجنسية المِثْلية الأنثوية مشابَهاتٍ وتبادلَ صوَرٍ في الأقوال الدارجة، والتعبيرات الشعبية، والكلام الاشتقاقي، والتشبيهات الغامزة اللامزة...

التراب: لماذا التراب، في المنام، أُناس؟ لأن المَثَل يقول: كانت الناس مِثْل التراب[2]. والتراب مال؛ لأنّ هناك جُملة تشبيهية أخرى تقول: مع فلانٍ مال مِثْل التراب[3]. ولا نُغفِل هنا قرابةُ الإنسان والتراب أو الطين. كما لا نُغفِل أيضاً أنّ التراب تِبر وذهب، تبعاً للتفسير بالضدّ. ومن الرموز الأخرى للتراب: الفقر، المرَض، الذُلّ، الفناء، التواضع؛ وهو أيضاً مرتبط بالدم، والجنس، والكسب، و«أشياء» عديدة سلبيةٍ التقطها

---

(1) عدا ذلك فإنّ اللغة العربية تقول للرجل الكَبْش: إنه سيّد قومه (را: التكنية، التقليب، المعنى المجازي والتابع والثانوي). وسنرى أيضاً: المعنى المُجفّ، والمصاحِب، وغير اللفظي أو ما بعد اللفظي...

(2) ما تزال هذه المعلومات الشعبية، والمعروفة جيداً في التفسير «الفولكلوري»، حيّةً حتى اليوم. را: النابلسي، ج 1، صص 106-107.

(3) م.ع.، ج 1، ص 107.

الأقدمون (الموت، الجذب أو القَحْل والمَحْل، الوسَخ، الخ) وأخرى إيجابية (القمح، الخصوبة، الحياة).

الأنف: جاسوس؛ هنا الكلام الدارج يقول عن شخص إنّه «يُشمشِم» إذا كان يَدُسّ أنفه في كل الأمور، أو يفتش بفضولٍ ونفاقٍ للاطّلاع على ما يجري. وهذه الدلالة للأنف لا تنفي، بالطبع، دلالات أخرى تُستقى وفق المناهج السابقة أعلاه[1]. وكما سنرى، أدناه، إنّ الأنف رمز جنسي في تراثنا القديم؛ وأيضاً عند فرويد[2].

10 ـ انطلاقاً من الشَّبَه في التكوّنِ والشّكل، الأشباه والنظائر

(الشَّبَه من حيث البنية، أو في الطبيعة)

القياس والتماثل، المرور بين الشبيه والمشبَّه به شكلاً ومظهَراً:

رأينا أنّ المفسِّر ينطلق، لدخول المحتوى الكامن أو اكتناه الرمز، من الوظائف التي يقوم بها العنصر الأساسي في نَصّ ـ أو مضمون ـ الحلم. وذلك التوجّه في التفسير يناظره، أو يوازيه، توجّه ثانٍ رأينا أعلاه أنّه يهتمّ بالخصائص والوظائف أو الأدوار والأعمالِ المميِّزةِ للدافعة التي يتمحور حولها الحلم. إنّنا نلقى منهجاً آخر، غير غريبٍ عمّا سبق ولا بعيد، يفسِّر الشبيه بالشبيه أوالنظير بالنظير. وهو منهج استُعمِل، مِثْل غيره من المناهج الواردة أعلاه، في تفسير النّصّ ـ وفي التأويليات والاجتهاد ـ بواسطة المماثَلةِ أو القياس. مَرَّ أنّ بين الرمز والمرموز علاقة قائمة على **الشَّبَه في الوظيفة**: النساء والقوارير أو الأوعية؛ وهي **وظيفة الخَزْن والحَمْل أو النقل والاستيعاب**. لكنْ قد يكون الشَّبَه ماثلاً في **الشكل أو المَنظَر**، في الصورة العامة والهيأة[3]، أو في الكُلّي أو النّسق؛ فبذلك تُـلتَقط الرموز. ولعلّ هذا المنهج كان الأقدر، إذْ هو يفسِّر الرمز قياساً لشكلٍ على شكل[4]، أو انطلاقاً من التماثل بين الأشكال. هنا قانون تَحكّمَ بقوةٍ وامتداد؛ وعرفته البشريةُ منذ تجاربها الأولى إنْ مع التعبير أم مع التفسير والقياس والتأويل، ومع اللغة المنطوقة أم مع اللغة غير اللفظية،

---

(1) عن المعنى المحجوبِ ورمز عادةِ التحية عَبْر حكّ الأنف بالأنف، را: زيعور وسليم، حقول علم النفس، صص 233-235.

(2) را: فرويد، تفسير الأحلام، ص 145. (هنا يقول: «. . . علاقات جديرة بأكبر الإعجاب بين خياشيم الأنف وعضو الإنسال عند الأنثى»؛ أيضاً: ص 392 (حيث المعنى ذكوري).

(3) للمثال، قا: الخدود مع التفّاح. خَدّ الوجه والخَدّ الخلفي. . . ؛ هنا مَثَل آخر، في: فرويد، ص 392.

(4) المرأة، على سبيل المثال، رمز للخصوبة؛ والأرض رمز للخصوبة. وإذَنْ، تكون المرأة رمزاً للأرض؛ والأرض رمزاً للخصوبة (قا: أ = ب؛ ب = ت؛ إذَنْ: أ = ت).

ومع التواصل الواعي أمْ مع التواصل المُجِفّ (المُرافِق، المُصاحِب) أي ما جانَب الكلام وطبقاته الظاهرة البادية.

11 ـ طريقة الاكتناهِ بواسطة المعتقدات الشائعة والعادات العامة والاحتفالات، التنقيب في التقاليد والأعراف والأزعومات، الحَفْرُ في الأصاطير والأساطير والفنّ:

إنّ المعتقدات الشعبية مفسِّر كبير، وطريق واسع إلى عالَم الرموز. فما هو اعتقادي ومتخيَّل أو شائع وأُصْطوري هو أيضاً واقعي؛ وهو ينظِّم الواقع، ويصلح لولوج الرمز واللاوعي: يُذكِّر **التفاح**، في المعتقدات الدينية الشعبية، بشجرة التفاح التي أكل منها آدم وحواء (عِلماً بأنّ الشجرة غير مسماةٍ في القرآن).

وبذلك فإنّ ذلك الثمر قائم ـ **في اللاوعي الثقافي** ـ على أنّه يدور حول الجنة، وثمارها، والعصيان، والمعرفة أو بدايات الوعي البشري، والهبوط إلى الأرض والشقاء... إلاّ أنّ التفاح، من حيث شكله الجميل وأمكنة وجوده العالية، ومن حيث أنه مضرب مَثَلٍ في بعض الأمكنة لجمال المرأة (يقال: امرأة أو خَدّ مِثل التفاحة)، يدلّ أيضاً على الجَمال والعلوّ والمَلاحة. وحتى الرمز الآخر للتفاح يُلتقَط قياساً على ما هو شائع؛ كما أنّ ثمرةً ما تَرمز، بحسب المنهج السابق أعلاه (رقم 9)، إلى ما يشبهها من أعضاء الجسد شكلاً ومظهراً أو طبيعة وهيأة.

أ/ جِسرٌ أو مُرورٌ من التقاليد والمعتقدات إلى تفسير الحلم: في المعتقدات، بحسب ما مَرّ أعلاه، أنّ حواء خُلِقت من ضلع الرجل. وعلى ذلك فإن تفسير الحلم، أو تَشكّل الرمز، يتأثر بتلك الدلالة. ويصبح الضلع، في الحلم، المرأة. كما تقول المعتقدات الشعبية إنّ **الأنف** مكان خروج الروح. هنا وظّفوا ذلك لتفسير دلالات الأنف في الأحلام الذي يكون، أحياناً كثيرة وبحسب السياق، رمزاً للموت. وقد تنبّهت التعبيراتُ اللغوية الواعية أو المَجازيةُ والظِّلية إلى ذلك فقالت: مات حَتْفَ أنفه. **وجَدْعُ الأنف** هو الموت المعنوي أو القتلُ الرمزي أو الاعتباري؛ ومرَّغ أنْفَ عدوّه تعنى أماته اعتبارياً، أي أذلّه. كما يُطبِّق المفسِّر على الحُلم ما هو معروف في العادات الشعبية. فمثلاً توجَد، في بعض مناطقنا العربية، عادةٌ في التعبير عن المحبة ـ وللسلام أو التحية ـ تقضي بأن يُلامِس الصديقُ بأنفه أنفَ صديقه. وذلك بدل التقبيل، أو المصافحة، أو وضع اليد على الصدر. في تلك العادة تعبير عن معتقداتٍ سحيقةٍ تَرىٰ في الأنف مركزاً للروح والشموخ والأَنَفَة. وبالتالي فالعادة تعني، في تحليلي، مصافحةً للروحَيْن فيما بينهما، وتَعاهداً على التعاون. وهكذا فإنّ

المفسِّر الحلمي، في تفسيرٍ ثانٍ للأنف، يرى الأنف في الحلم تعبيراً عن الشموخ والأنَفَة وعزة النفس. وفي تفسيرٍ ثالث، قد يكون الأنف رمزاً للصداقة؛ وهذا بناءً على تفسيرٍ ما لعادة المصافحة بالأنف. إنّ التفكيكَ أو الحَفْرَ الذي ينطلق من المعتقدات والأساطير، ومن التقاليد والعادات المتعددة الطبقات، يوصِلنا إلى دنيا الرموز؛ إنه طريق يقودنا من الشاهد إلى الغائب؛ ويجعل التأويل ممكناً، ورحباً وبلا حدود.

ب/ الترابط بين التعبيرات أو المحتوى في الحلم والمعتقد الشعبي والأزعومة: تتداخل وتَسقُط في الحُلميات، كما سبق، التخومُ بين قطاعات الفولكلور، وداخل قطاعات التعبير، بين الإناسي واللغوي، بين الكلام إبّان اليقظة والكلام الرمزي. فمثلاً:

الخاتم: ضياعه هو، بحسب الأزعومات الشعبية، شؤم؛ لأنّه نذير بفقدان ما يمثّله الخاتم، أي فقدان المرأة (الزوجة). وهذا التطيّر موجود أيضاً في تفسير الأحلام[1] التي تتفق على اعتبار الخاتم رمزاً للزواج؛ وللأنثى عموماً (والعذراء، بخاصة)، وللخادم أو للطاعةِ ووظائف في المجتمع. . . يقال: هو في اليد مِثْل الخاتم في الإصبع»[2].

الشمس والقمر والنجوم: هي، في تفسير الأحلام كما في التلافيف الإناسية (وفي الثقافة العالِمة والشِّعر)، رموز للأسرة أي للأب والأم والأخوة.

رفّة العين اليسرى: نذير بقدوم شرّ، وتوقُّع نحس؛ وذاك هو معناها عينه في الإناسة، ومن ضِمنها قطاعُ تفسير الحلم. وقد لا يُغفَل ـ في الثقافة العامة المعاصِرة ـ أنّ تلك الحركة قد تعني تعباً، بل وقد ترتبط أيضاً بمعنى جنسي (قا: الخَلجة)[3].

الكِناسة: من التقاليد أو العادات المكروهة، تكنيسُ البيت بعد غياب الشمس. ومجيء ذلك في الحلم يكون معناه، في الحلميات القديمة، القيام بعملٍ شؤم قد يتسبّب بتكنيس (طرد، موت) أحد أفراد الأسرة في البيت. وفي القصة الشعبية عن الجنّ ما يتوازى مع هذه الأزعومات، أو يتحرك بها ويعزّزها.

القِفْل: انقفال، هَمّ وغمّ. وبذلك فإنّ فتحه، في الحلم أو في المعتقدات والأساطير والحكايا، فألٌ وخير؛ وهو أيضاً حلُّ مشكلاتٍ وتخطّي صعوبات (قا: الكنز المرصود، الأقفال السحرية، الأبواب بلا قفلٍ. . .).

---

(1) فَصّلنا ذلك، في: صياغات شعبية. . .، صص 80-84.

(2) الخاتم في الدينوري (ج 2 صص 240-241) هو: ولد، امرأة، جارية، مال. . .، ولاية.

(3) زيعور، المدخل إلى التحليل النفسي والصحة العقلية، صص 199-200.

السمك: رزقة[1]؛ وهو أيضاً وفرة، ورمز للماء والحياة بل وحتى للخلاص من خطيئةٍ أو معصية (را: النون، الحوت وكسوف الشمس في المعتقدات الشعبية القديمة)، مشكلةٍ أو عقبة. . .

الحاويات والأواني: هي، في المعتقدات والأساطير كما الأزعومات والأعراف والفنّ، نساء. وقد وظّف المفسّر ذلك الرمز. وتَرِد هنا أيضاً، على صعيد العادات العامة والقطاع السحري، **الحاملات والناقلات**؛ أو ما يَستوعِب ويَختزن، ما يَنقُل ويَحفظ بداخله (علبة، خزانة، بيضة، دُرْج، كيس. . .)، أو ما يحوي ويَتدوّر ويُوضَع فيه، ما هو مجوّف ويَبتلع. . .

المِلْح: هو، مثلما مَرّ، دليلُ مالٍ ورزقةٍ في عِلم التفسيرات للحلم، وفي مجال الرموز وداخل المعتقدات الشائعة. والمِلْح مَليحٌ ومَلاحةٌ أي جميلٌ وجمال وحُسْن، بحسب ما تُظهِره عبقريةُ اللغة وظلالُها، أو جذورُها وجوانبها اللامنطوقة. وهو طعام، وفألٌ حَسَنٌ، وجالِبٌ للخير. فمَن عنده مِلحٌ عنده مالٌ، أي هو قادرٌ على اقتناء المِلح والمملّح واستعماله. ومن جهةٍ أخرى، المِلح تآخٍ؛ وهو صُلْحةٌ ومصالحةٌ بناءً على أنه «لا مصالحة بدون ممالحة» إذ الطعام (المِلْح) يُلحِم أيَ يعيد اللّحمة بين المتخاصِمين. مِن هنا فإنّ الجنّ لا يأكل مِلح أحدِ البشر، إذ لو ذاق الجنّي مِلْحَ صاحب بيتٍ قامت المؤاخاة والصحبة بينهما. فالمِلح يَخلق المَليح (المعروف، التوافق) بين المشاركين في الله على مائدة واحدة. ويوضع الملح على يسار النائم، فتبتعد العين الخبيثة (أو الجنّيات الشريرة) حتى لا تأكل الملح فتؤاخي من ثمّ صاحب الدار (النائم). ولا يوضع الملح على اليمين، لأنّها الجهة التي يقيم عندها الملاك صدّيقون (مُصدِّقون)[2]. ولا غرو، فإنّ الكائنات الشريرة تأتي من الجهة اليسرى[3]؛ ولذلك توضع حفنةُ المِلح عند تلك الجهة من جسم الإنسان.

المقصّ: هو، لغوياً كما في الثقافة الإناسية، يَقطع الشرّ؛ ويَقصّ الأكدار. إنّه

---

(1) وهو أيضا بهذا المعنى عنيه (غنيمة، مال، تجدّد. . .) في القصص الشعبية، والفنون (الوشم. . .)، والتعبيرات المُجفّة؛ وحتى في الكلام المتداوَل (الدارج) والمعتقد الفولكلوري. ولا يُغفلَ أنّه قد يؤخذ بمثابة حمّال مدلولٍ جنسي، عند الأسلاف (للمثال، ابن شاهين، ج 2، صص 214-216)؛ وعند فرويد (تفسير الأحلام، ص 363)؛ قا: الثعبان، الحيّة، الحوت.

(2) قا: المَثَل القديم القائل: الصّدق مِلح الرّجال؛ أيضاً، قا: الملاك صِدّيقون والمِلح.

(3) وذلك لأنه، ربّما، من تلك الجهة نفسها يأتي الشّرّ، والشيطان، والجانّ، والنّحس، والشؤم، واللابركة أو الفقر. . .

يتغلّب، في الواقع، أو فعلياً، على العدو والمُهاجِم. من هنا فهو يحمي سحرياً أو رمزياً من الموت؛ ويقوم بوظائف في الدفاع الاعتباري عن الذات، وفي استعادة التوازن النفسي الاجتماعي. في المعتقدات ذلك؛ كما في تفسير الحُلم أيضاً.

ت/ خلاصة: ارتباط تفسيرِ الحلم بالحدّوتة، والأسطورة، والمعتقدَ الشعبي، والخرافة، والأعراف، والتقاليد (وما إلى ذلك مما هو إناسي)، إرتباط بارز؛ وذلك بمقدار ما هو ارتباط بارزٌ أيضاً باللغة عبر تعبيراتها الواعية والملتوية، أو اللاواعية والسيميائية؛ وعبر تركيبات الكلمة، ومجالها الدلالي أو معانيها الظِّلّية والمجازية والمتفرِّعة. ففي تلك الخزّانات المتقاطعة تَهجَع الرموز. ثم إنّنا نلخِّص فنقول: إنّ إرتباط الحلم بالكلمة، وظيفةً وبنية، شديد البروز. فالكلمة، كالحلم، تحمل الرمز وتحفظه؛ تحتضنه وتتغاذى معه. ولا غرو، فالحُلم لغة أو هو كلام. وهو نصّ، أو تعبير، أو ألفاظ مركّبة ومحوَّلة ومتولِّدة. أمّا المعنى العميق، أو الرمز، فيُكْتَنَه بالحفر في التقاليد العامة والأعراف أي بشَقِّ طريقٍ من المعتقدات والسلوكات العامةِ إلى التجارب الأولى المؤسِّسة المطمورة، إلى الخِبرات الأقدم المترازِحة المنسيةِ، والأنماطِ السِّنْخيةِ الأرخية.

12 ـ ارتباط التفسيرالحلمي القديم بالقيافة والزجر وما يماثِلهما:

رأينا أعلاه أنّ التفسير الحلمي كان يتمثّل ويَمتصّ طرائق التَيمُّن والعيافة، والتكهّن والعرافة... ومع اجتياف التفسير لقدرة الكلمة الأولى، أو الإشارة الأولى، التي يلتقيها صدفة، فإن مفسِّر الحلم امتصّ أيضاً ذلك الدور الأساسي المعطى للصدفة ولاعتبارها مبشِّرة أو مُنذِرة[1]. وهكذا كان من طرائق تفسير الحلم الخروجُ صباحاً من البيت؛ فيكون تفسير الحلم حالتئذٍ وفق اسم أولِ شخصٍ نلتقي به، أو أوّل طيرٍ (أو حيوان) نصادفه، أو أوّل كلمةٍ نسمعها أو نقرأها في القرآن عند فتحه اعتباطياً (لكنْ بعد النية وذكر اسمِ الله). وتلك معتقدات وإيمانات؛ وطريقة سبق أن قلنا إنّها غير عقلانية، ولا تستند إلى تحليل موضوعي أو إلى وقائع؛ وإوالية ناقصة ـ كما سنرى ـ في حلّ التوتر الناجم من صعوبة التكيّف مع الحلم المقلِق، أو مع تفسيره المرعِب.

13 ـ الانطلاق من الحزازير، طريقة إناسية في الترميز والتقنيع والتكثيف:

تَظهر في الحزورة إوالية التقنيع الواعية، فالشيء يُغطّى بتصاوير أو خيالاتٍ

(1) هذا منهج قليل الشيوع في الحُلميات المدوَّنة (الرسمية،العالِمة، النخبوية). وحتى على صعيد إناسي، لا يحظى بمنعةٍ أو كبير اهتمام.

وتخيّلات. لكنّ العلاقة تبقى شديدةً بين المشبَّه والمشبَّه به؛ ويبقى اللاوعي هنا مؤثّراً، وموجِّهاً في تلك الظاهرة التي قلنا إنّها قد تكون عملاً واعياً منطقياً في مجال استعارةٍ لفظية، أو تكنيةٍ، أو ما يقارب ذلك من أسرارٍ بيانيةٍ وبلاغية. بعض الحزّورات الشعبية تعكس لنا عملاً فنياً عميقاً؛ والتقاطاً حاذقاً للشيء الأساسي، وللصفة الأولى في الظاهرة (أو المادة) المطلوب تغطيتها بقناع ينبغي على السامع اختراقه. **فالمِقصّ** هو شيء لا يَشبَع، **والظلّ** شيء لا يفارقك، **والنهر** شيء يمشي ليلاً ونهاراً، **والملفوفةُ** بنتُ مَلَكٍ تلبس ألف تنورة، **والوجه** مغارةٌ فوقها مزرابان[1]. الحزّورة، إذَن، عمل جماعي أو شعبي يرتبط بالرموز. والحزّورة قناع، أو لغة مبهَمة تقوم على التشبيه الذي رأينا أعلاه أنّه طريقة ذكية في مجال لُعبة الرمز أو فهم لغة الأحلام. يُستدعى هنا تعبير الأخرس: **حركة مدوَّرة مكوَّرة** (توضع على الصدر) تشير إلى المرأة، والأنثى عموماً؛ **عضّ اللسان خارجاً**: إشارة إلى الموت؛ **حركة فوق الرأس مدوَّرة**: تعني الرَّجُل (الكوفية)[2].

14 ـ ارتياد الرمز انطلاقاً من إيحاءات الكلمة المفتاحية، التداعي والتّعقّب كطريقةٍ كثيرة الشيوع وكجسرٍ إلى المعنى المطمورِ والغَوري:

وهذا أيضاً منحى هو ضِلع من المنهجية العامة التي رأيناها حتى الآن. فهنا ينطلق التفسير من الكلمة الأساسية في الحلم؛ ثم يَتعقّب ما توحيه تلك الكلمة من معانٍ، وشَبَهٍ أو نظير، ووظائف، وظلال، وحوادث تاريخية أو روحية أو اجتماعية. فمثلاً: يوحي **الذبح** بالدم. والدم يوحي، بحسب وضع الحالم، **بالزواج**. واعتبار الذبح (في الحلم) زواج، تفسير نلقاه عند الجميع[3]؛ ونلقاه أيضاً في الكلام الشعبي الغامز، والتلميحي، والأساطير، والأعراف...

أ/ جَرْس الكلمة، وضدّها: هنا يقوم نوع من التفسير الاستدعائي على تشارك الألفاظ الاشتقاقي، وعلى إيحاء اللفظة بمعنى مُصاحِبٍ أو ثانٍ أو مُجاورٍ؛ أو بضدّها في المكان والزمان؛ وبشبيهها (مُرادِفٍ لها)؛ أو جَرْسِها. وهكذا فإنّ **رافع** توحي بالرفعة، **والأقارب**

---

(1) را: زيعور، صياغاتٌ شعبية...، صص 29-32.

(2) تؤيد هذه التعبيرات ـ عند الأخرس ـ وجود لغةٍ عالميةٍ للرموز، أو نسقٍ شامل من الحركات المشتركة بين البشر قريبة من التعبيرات المُجفّة. فالرجل والمرأة يشار إلى كلّ منهما بحركة هي هي الرمز الذّكري أو الأنثوي في الحُلم. وتلك التعبيرات «الخرساء» عامل يساعد على كشف الرمز، والكتابات التصويرية، والتخيّلات الواعية كما اللاّواعية (فانْتاسْم).

(3) للشاهد، را: النابلسي، ج 1، صص 289-290.

بالعقارب (وبالعكس)، والبقر بالقبر[1]، والبحر بالحرب، والرّيح بالرحابة (رحب) أو بالحرب، وحفلة الذِّكر ترتبط بالزواج والمذكّرِ والتذكيرِ وبشتى ما هو مشتق من تلك اللفظة[2]، ومن ثم بما هو يستدعيها ويستحضرها (را: تداعيات الصورِ أو الأصواتِ أو الأُخيولات).

ب/ التأويل باللّعب على الكلمات: واسع هو المنهج اللّغوي الذي يعتمد اللفظة واشتقاقاتها، جَرْسها ومضادّاتها، إيحاءاتها وتداعياتها، حقلها ودلالاتها، سطوحها وأعماقها، صرفها ونحوها، إبلاغها أو إرسالها وكفاءتها. هنَا نحلِّل ونَتعقَّب:

الذهب: مرض وموت، لأنّ الذهب ذهاب؛ لأنّ ذَهب الرَّجُلُ، تعني: راح وسافر ومات. والذهب أصفر، والصفرة دلالة على المرض والموت[3]. والذهب من حيث هو ثروة فإنّ معناه سيكون عند الإناسي معكوساً أيّ أنّه شؤم وشرّ. والذّهب، أيضاً وأيضاً، تراب[4]. هنا يتأكد أنّ للشيء الواحد أكثر من معنى، وأكثر من رمزٍ واحدٍ وحيد، وأكثر من صورة واحدةٍ، أو من مستوى واحدٍ مسطَّحٍ وبادٍ للجميع والعَلَن.

الطَّبْل: بُطْلٌ وباطل وفراغ؛ لأنّ القول الدراج يستعمل جُملة هي: مِثل الطبل «الفاضي»؛ ولأنّ اللغة تتلاعب على الطَّبل والبُطل (بضم الباء) والبَطَل. فيكون التداعي المتبادل قائماً على الصوت، أو حتمياً؛ كما قد يكون استدعاءً عفوياً لكونه يجري بين اشتقاقات الجذرِ الواحد. هذا، إنْ لم يكن نتيجة تَعقّبٍ وتفكيكٍ دقيقَيْن.

الشَّجَر: الاستدعاء الأوّل لفظي أو صوتي يوحي بالشِّجار أو العراك، وبالجرْش أو الطّحن؛ والمعنى العميق (الثاني، القابع أو المَنسيّ) مفاده الحياة والخصوبة، الوفرة والتجدّد، التكاثر والجنس.

غَزَّة: هي ما توحيه الكلمة وصوتُها أو جَرْسها، أي الغزو. ولا يُغفل ما حول ذلك من أمورٍ ترتبط بحياة الحالم، ومكانه، وفضائه النفسي الاجتماعي[5].

---

(1) ويقال: بَقَر بطنه أي قَتَلَه.

(2) من الأحلام التي جمعناها: «أبصرتْ» إحداهنّ أنّها كانت تشهد في الحلم حفلةَ ذِكْر، وأنّ حلمها (أو تلك الحفلة) كان ينتهي بزواج أو جنس أو عِرس.

(3) ومن المبذول المعروف جيداً أنّ الذهب، في قيمته الثانية المكافئة، رمز للغنى والجبروت، للسلطة والقدرة والمال...

(4) العلاقة المخبؤة هنا هي لفظية لغوية؛ أي بين التِّبْر (الذّهب) والتراب. فاللغة العربية تبدو هنا متوازيةً، من حيث البنية والوظيفة، مع تركيب الحلم وإواليات عمله.

(5) قا: ابن شاهين، ج 1، ص 112. هنا يعطي الكاتب حالاتٍ كثيرة، مثل: حِصْن الكرك = التحصين. =

ت/ تجزيء الكلمة المفتاحية: تؤخذ بعض الحروف الأولى من الكلمة المفتاحية، أو تُقطَّع: فيحصل معنا رمز؛ أو أنّ الرمز يتجلى آنذاك كقطعةٍ من الكلمة. فمن نحو ذلك، قالوا:

سمسم: سُمّ؛

قمقم: قُم أو قِف وانهض؛

سوسن: سوء (لأنّ المقطع الأول هو: سو)؛

سَفرجَل: سَفر (بحكم المقطع الأول منها)؛ الخ...

تتّبع، في كل ذلك، الحلمياتُ الطريقةَ التي كان يتّبعها الزاجر والقائف، وما إليهما؛ أو ما هو يشبههما في الوظائف. ومرةً أخرى، يتبدّى لنا تقاطع المناهج وتعاونها في محاولة اكتشاف مهجع الرموز كما في التعرّف إلى المستور والمظلِم، الظّلّي واللامَحكي عنه، اللاّمفصوح واللاّمُعبَّر... ولنتقدَّم، بَعدُ أيضاً، خطوةً ليست كلها جدّة:

ث/ قلبُ حروف الكلمة المفتاحية، التفسير بمقلوب اللفظة: هنا طريقة لتفسير اللفظة، والحلم أيضاً، أساسية في التراث. لا بدّ من عيّنة: إنّ كلمة عَسَل تعني، في الحلم، اللسْع؛ وذلك لأنّه بقلب حروف الكلمة الأولى نَبلغ أو نُنتِج الكلمة الثانية. وبالعكس، فإنّ لسْع هي عسَل (للمقارنة: التسليات اللفظية المماثِلة عند الأطفال). إنَّ ظواهر اللغة، وانبناء الرمز، وعمل اللاوعي، تتقارب هنا؛ بل قد نجد ما هو أكثر من التقارب. وباختصار، نحن هنا أمام طريقة فعّالة في مجال تكوين الرمز واشتقاق الكلمة، كما في مجال المزحة والغمزة والأحيولة (الصورة) والاستعارة (را: علم البلاغة). كأنَّ ابن جِنيّ، أو فقهاء اللغة عموماً، وإذ يَرى تكوّن لفظةٍ من تقليبنا لحروف جذرها اللغوي (عَسَل، لَسْع، سُعال ودواءٌ له هو العسَل، إلخ..) يدعونا لأنْ نَجعل منه مفسِّراً للأحلام؛ أو لأن نعيد تثبيتَ العلاقة الوشيجةِ بين اللاوعي واللغة، بين علم النفس وفقه اللغة، بين العقل والكلمة...

15 ـ منهَج التفسير بالضّدّ، التفسير بمقلوب اللفظة أو الحركة،

البحث عن المعنى في ضدّه ونقيضه، وحدة الأضداد أو تقاطعُ المعاني المتناقضة:

كان من أشهر المناهج، أو أشملها وأقدرها، تفسيرُ الأحلام بضدّها[1]. فما هو وارد

= طرابلس = طربان. بهنسا = بهاء سنة...

(1) وإذ هم ربطوا بين الأكل في الحلم والجوع (الفقر) في الواقع، فقد يبدون قريبين من القول المعاصر الذي مفاده: الحلم تحقيق رغبة. وتفسير حلم بنقيضه (بحسب ثنائيات أو أزواج) ما يزال معروفاً في الكتب المتداولة عموماً. للمثال، را: المفتاح للأحلام (بالفرنسية)، ص 48.

في الحلم فسّروه إمّا بنقيضه، وإمّا بضدّه: الفَرَج شدّة، والشدّة ضيق؛ والربح خسارة، والخسارة ربح. ومن رأى النِّعَم (الأرزاق، الخيرات) فتأويله جَذْب ومَنْع. فالنِّعم، في الحلم، مَنْعُها. وبالعكس، فإنّ المَنْع تفسيرُه هو: نَعَم ونِعَم. الحزن فرح، والفرح حُزن؛ المغلوب غالب، والغالب مغلوب؛ الندامة يقين، واليقين ندامة... النعش (التابوت) انتعاش، أي عمر طويل وصحّة وحياة... الرقص قَرْصٌ أي مصيبة[1]. ومَن رأى في الحلم أنّه بلغ مُنيَته فذلك نذير باقتراب مَنِيَّته (موته) أو أحياناً، بحسب ظروف الحالم وأوضاع الطبيعة، بتحقيق زواج ونمو ويُمْن[2]. وزيادةً على ما ورد أعلاه حول قلب حروف الكلمة المفتاحية ـ وسنعود أدناه إلى ذلك ـ فَلْنلاحِظْ مقلوب الحركة أيضاً. فنحن نقول في حالاتٍ أخرى: شَنّ هجوماً على العدو تعني نَشّ (أبعَدَ) هجوماً عن الذات. زَلّ هي لَزّ. لَفّ: فَلّ. رائحة الحبق: رائحة قُبْح... أخيراً، دَقّ، شكّ، دَرَّ: حركات إلى أسفل تعطي، إنْ قلبنا حروفها، المعنى المقلوب أو العكسي أي: قَدَّ، كَشَّ، رَدَّ. ولعلَّ كلمات أخرى مثل بَشَّ التي تعبر عن حركة أفقية تتحول، حين نقلب حروفها، إلى كلمة تُعبِّر عن حركةٍ معاكسة أي عموديةٍ وارتفاعية (شَبَّ).

فَلْنلاحِظْ أيضاً أنّ من الجذر [ش ر ق] يأتي المعنى وضده: شَرَقَ بمعنى امتص إلى الداخل، ورشَقَ بمعنى ألقى إلى الخارج، وقشَرَ بمعنى حرَّكَ إلى الخارج. والجذر [ع ق ل] أعطى: رَبَطَ؛ وعكسها، أي قَلَعَ. ولعلّ هذا أفضل تعريفٍ للعقل ولوظائفه من حيث هو يَربط الصلات ويَقلع البعيدات. ومن حروف الفعل ثَقَبَ، الذي يعني حركة من الخارج إلى الداخل، يأتي المعنى المناقِض الذي هو بَثَقَ (حركة من الداخل إلى الخارج). كما أبرز الأسلاف تفسير الشيء بضده: الباحة حَبْس[3]، والسرور بكاء[4]، والسُّمّ مال[5]، والفقر غنى[6]، والفزع[7] اطمئنان، والكدّ راحة[8]، والكرّ فرّ[9]... كذلك فإنّ الكُفْر

---

(1) النابلسي، ج 1، ص 323.

(2) النابلسي، ج 1، ص 323. يلاحظ اشتقاق الأحوال الثلاثة من: [ن م و] أو [م ن ي].

(3) النابلسي، ج 1، ص 376.

(4) م.ع.، ج 1، ص 388.

(5) م.ع.، ج 1، ص 390.

(6) م.ع.، ج 2، ص 159. يلاحَظ: فقر ورفق (نعومة وغنى = رفق) جاءا من مقلوب حروف الجذر.

(7) م.ع.، ج 2، ص 159 (الصفحة عينها).

(8) م.ع.، ج 2، ص 243.

(9) م.ع.، ص.ع.

غنى، والفتح موت[1]، وسقوط السّن هو عدم ذلك أي استمراره ومن ثم البقاء في الحياة؛ وهذا تفسير، من تفسيراتٍ أخرى، لجعل سقوط السّنّ يعني طول العمر (السن هو طول العمر، في: النابلسي، ج 1، ص 390). والخلاصة؟ إنّ التفسير بالضد والنقيض جهازٌ منتِجٌ ومعمَّم؛ ذلك ما لقيناه في تفسير الهمّ أو الفزع على أنه فرح وراحة. فكلّ عاطفةٍ تستدعي نقيضَها؛ وكلّ حالة تُذكِّر أو ترتبط بضدّها بقدر ما تُذكِّر باشباعها وإروائها. أمّا تفسير اللفظة بالمقلوب فهو يأخذ المعنى الذي يحصل عند قلب حروف الكلمة المفتاحية. ذلك ما لقيناه في أنّ «تراب على البضاعة» دليل على أنّها بارت؛ وزرب تعني برز. فالزَّرْبُ الذي هو حبس وإقفال تفسيره نقيضُ ذلك أي بروزٌ وظهور أو خروج. إنّ المعنى الضِّدّي ومعنى مقلوب اللفظة المفتاحية هما واحد، وذاك المنهجان يتكاملان بل ويتوحّدان. إنّ اللغة العربية، في طريقتها الخاصة بتكوين بعض الكلمات والاغتناء، عمدت قصداً، أو دون وعيٍ على الأكثر، إلى تلك الخاصية في النمو والتكاثر. هنا تتميّز عبقريةُ اللغة: لقد قَلَبتَ حروفَ الكلمة[2] فولَّدت كلمةً جديدةً، أو معنًى جديداً؛ وأعطت للكلمة الواحدة أحياناً مَعنَيَيْن متعاكسَيْن[3]؛ ووحدّت الثنائيات أو المتناقضات في الآن عينه. يعني هذا أنّ طريقة تكوين بعض الألفاظ في اللغة العربية، كطريقة اكتشاف الرمز وكطريقة تكوين الحلم أو تفسيره، تقوم على التمثّل لما هو متناقِض، وعلى الاستدعاء الترابطي بين ضدَّيْن: بين الرغبة والنفور، بين نقيضيّ القيمة الواحدةِ أو العاطفةِ الواحدةِ عينها[4].

---

(1) الفتح هو الموت بسبب أنّ آية «إذا جاءَ نَصْرُ اللهِ والفَتْح» عندما نزلت قيل: إنّها نعيّ النبي. ثم يؤيِّد ذلك التفسيرَ بالآيات منهجٌ لغوي يقرِّب بين الفتح والحتف. ولا ننسى المنهج الذي يستدعي عادات اللّعن والشتم والتهديد والمزاح الفظ؛ فهنا أيضاً ارتباط قويّ بين الفتح والموت أو بين سورة الفاتحة والقبر (الوفاة).

(2) قد تُقلَب حروفُ الكلمة مع عدم تغيّر في المعنى؛ وأحياناً يكون القلب ومعه تغيّر في المعنى. وفي فقه اللغة، إنّ القلب هو «أن يكون الكلام بحيث إذا قُلِبت حروفُه لم تتغيّر قراءته. ولا بدّ مع ذلك أن يكون جيّد السّبك منسجم المعاني...»؛ ومثاله: «وكلٌّ في فلكٍ...» (القزويني، التلخيص في علوم البلاغة، ص 46).

(3) من التسالي الطّفلية الشائعة، قَلبُ حروفِ الكلمة: كعك، سوس، ليل.. (هنا يقى للكلمة معناها). وهناك تسلية أخرى (أو لعبة لفظية طِفلية) يقول الولد الأول: يمين، يرد الثاني: شمال؛ وهكذا... وثمة كلمات عندما نقلب حروفها فإنّ الصور والمعاني تنقلب هي أيضاً إلى ضدّها.

(4) من الطرائق الترابطية (التداعي المحدَّد المقيّد): طَلبُ أسماءٍ تبدأ بحرفٍ واحد، من نحو: اسم شخص، اسم نبتة، اسم سلاح، اسم طائر... (اعطِني اسم طائرٍ يبدأ بالحرف ميم؛ ثم اسم مدينة...).

فموضوعةٌ واحدة في الحلم قد تتمثّل معنًى ما، من المعاني، ونقيضه. والحلم ـ كالكثير من الكلمات في العربية وغيرها ـ يَحْمل السلبي والإيجابي معاً أو الشيء ونقيضه. وقد تتألف الكلمة الواحدة، كالحلم الواحد، من لفظتَيْن متناقِضتَيْن؛ إذْ بقلبنا حروف كلمةٍ نأخذ عكسها[1]، على غرار طريقة تفسيرنا للحلم بضده ومقلوبِ حروفِ مفتاحه. كما قد تؤدي الكلمة، أو الحلم، معنى يتأتى من جدلية متضادَّيْنِ أو متناقضَيْنِ يستدعي بعضهما الآخر. وتلك ظاهرة توجِّه أيضاً السلوكَ والعواطف حيث التجاذب بين الرغبة وعكسها أو بين المحبة والكره. يتجلى ذلك بوضوح كافٍ في حالات الاضطراب النفسي (را: الثُّاقيمة، أي تساوي الأضداد، تكافؤ القطبَيْن أو طرفَيّ الثنائية، التذبذب أو الصراع الوجداني، التناقض الإنفعالي). وأيضاً، توجَد تناقضاتُ العقل، أو تذبذبه بين قطبَيْن متكافئَيْن للقيمة الواحدة عينها، في أساس عمله أي في قوام بنيته وطرائق تحرّكه. وليست الشخصية البشرية في مَنأىً عن ذلك النمط من النظر للوجود والمعرفة والقيمة، وعن ذلك التأرجح المتكافىء بين الجَبْذِ والجَذْب، بين مقام المحظور (الحرام، الممنوع) ومقام الواجب، بين القطب السالب والقطب الموجب، بين الإفراط والتفريط، بين الرغبةِ في والرغبةِ عن، بين الإقدامِ والإحجام. . .[2].

---

(1) يُستدعىٰ أنّ الكرّ هو الحركة إلى الأمام. قلب حرفيّ هذه الكلمة يعطينا الحركة المعاكسة أي الرّكّ الذي هو حركة من أعلى إلى أسفل. ومثال ذلك أيضاً: طَفَش (حركة إلى الأمام، نفور) ومقلوب حروفها أي شَفَطَ حيث الحركة المعاكسة أو الجذب والامتصاص. قا: فرّ، رفّ. قبّ، بقّ. رصّ، صرّ. قَلَعَ، عَلَق.

(2) را: ظاهرة الأضداد في اللغة العربية؛ حركة الأضداد في الكرامة الصوفية والحلم والأسطورة، في الشخصية والعاطفة والعقل، في الأنا والنّحْنُ والتواصلية. . . .

القسم الثاني
المناهج الذاتانية

1 ـ تكامل المناهج، تشابك الأنا والحقل:

تكلّمنا، ولربّما مع شيءٍ من التعقّب للدقائق أحياناً، عن المناهج الموضوعانية التي كان يلجأ إليها المفسِّر كي يلج إلى معنى الحلم ويعرف من ثمّ مُشائماته ومبشِّراته كما أغواره ورموزه. رأينا أن تلك الطرائق عامة، أو مشتركة؛ وليست «شخصية» أو ذاتانية. هي شمولية؛ ليست فردانية ولا هي خصوصية. بسبب ذلك، لا يجوز إغفالُ الشقّ الآخر من طبيعة الحلم حيث الذّات أو الحالم نفسه وكلّه. هنا نلقى القسم الثاني من العملية التفسيرية حيث يكون الجانب الشخصي للصابر أساسَ الوجهِ الثاني المكمِّل للنظر والتحليل[1]. وهكذا يَنصبّ المفسِّر على التعرّف إلى شخصية الحالم، وأوضاعه أو سلوكاته، ومشكلاته وظروفه. فمعاني الحلم الشائعة، التي قرأناها في المناهج الموضوعانية، تتلوّن هنا: تتغيّر بتغيّر الشخصية وأحوالها، من جهة؛ ثم بتغيّر البيئة وظواهر الطبيعة، من جهةٍ أخرى. نعود إلى المعاناة والمعيوش والفِيّاويّ عند الحالِم مشتبِكاً متشابكاً مع بيئة، وإلى الأنا في حقلها وعلائقيتها وصعوبات تكيّفها.

يُشدِّد العلم المعاصرُ على أنّ الحلم ليس نتاجاً بغير قرائن وبلا جذورٍ، أو معزولاً. فهو «واقع»، أو حدثٌ مرصوصٌ شمّال لتجارب الفرد، وماضيه، وشخصيته برمتها وقيعانها، بعتماتها وهمومها المترازحة. إنّه متعلّق باهتماماتها وطموحاتها، بانجراحاتها وتوتّراتها، ثم ـ وكما سنرى ـ بشروطها الجسدية وأمراضها[2]. ومنذ القديم كان مفسِّرنا

---

(1) النظر، سواء أكان بإبصار العين أو تدبراً وتحليلاً تفكيكياً بالعقل وأدواته، يمثل جانبَيْن أو توجّهَيْن نجدهما في تراثنا الشعبي مجسَّدَيْن في وصف النشاط اليقِظ أو في الدعوة للتيقّظ: عين موجَّهة إلى برّا (البراني، الخارج) وعين إلى جوّا (الداخل، الجوّاني)... وتلك هي، في حدّوثاتنا، حالة عينَيّ الرَّصَد أي حارس الكنز: عين ترى ما يجري داخل الكهف، وأخرى تراقب ما يحصل خارجه. وللحلم عينان: عين تكشف داخلية الشخص، وأخرى ترتبط بما هو خارجي (شروط موضوعية، بيئة، حقل علائقي..).

(2) شولتّسْ (الترجمة الفرنسية)، ص 9. وسنعود مراراً إلى «إنباء» الحلم عن مَرضٍ جسدي قادم أو غير=

يتعرّف[1]، قبل إعطاء الحل، إلى ظروف الحالم وخبراته، ثقافته وخصائصه، مهنته ونشاطه، لغته أو أُمّته وعائلته... وكان يؤخذ الحلم ضمن وحدةٍ تشمل النهار السابق للحلم أو مجريات الأسبوع الذي حصل فيه ذلك الحلم، والمواسم، وأوضاع الطبيعة، والأوضاع الاجتماعية الاقتصادية للحالم، وللواقع والمجتمع والنَّحنُ.

2 ـ صناعة الحالم وأوضاعه العائلية، مركزه الاجتماعي وثقافته، فضاؤه وجنسه وتواصليته:

يتنبّه المفسّر بوجهٍ عام إلى أنّ معنى الحلم الواحد، أو الركيزة الواحدة للحلم، يختلف باختلاف صناعة الصابر، ومركزه داخل الأسرة، أو موقعه في بيئته ودينه وجنسه، و«أصله وفصله»[2]. ثم إنّ طَبْع الحالم (النابلسي، ص 6) قد يفسّر لنا رمز الحلم؛ فبتغيّر شخصية الحالم (مزاجه، طباعه، في المصطلح القديم) يتغيّر المعنى الحلمي، أو الدلالةُ والرمز والرسالة الموجَّهة إلى الحالم. وتؤخذ، أيضاً وأيضاً، كعوامل فعّالة متراملةٍ: هموم الشخص، وما يتمنّاه ويشتهيه، وظروفه. كما يتدبّر المفسّر مكانَ النوم، وحالة الطقس، ومكانَ البيت (داخل أشجار، مثلاً...)، ومتغيراتٍ أخرى مؤثِّرةً ومعيوشة...[3].

3 ـ الأهمية التي كانت تعطى لتغيّر الأعداد، وللفُرَيْقات والشُّيات النّيصات في الحركةِ والكمية أو اللون والنوع، نسبية المعنى وتغيّر الرمز بحسْب الشروط:

لا يبقى معنى النعلَيْن (الحذاء) هو هو إنْ ظهر للحالم أنّه فقد أحدهما فقط: يكون الحفاء، في المنام، دليل الفاقة والفقر[4]؛ أمّا إذا فقد نعلاً واحدةً فهو رحيل وموت. وكذلك إذا كانت الضحكة قهقهةً فتعبيرها يختلف عمّا إذا كانت ابتسامة. وللكمية دورها

= واضح أو في بداياته...

(1) يربط المفسّر، في الوسط الشعبي، مباشرةً بين الحلم وأوضاع الحالم التي تكون معروفة عند المفسّر لكونهما عموماً من بيئة واحدة صغيرة. ولذلك فالمفسّر هنا قد لا يسأل عن أحوال العميل (الصابر، الزبون) إلاّ لماماً.

(2) الأمثلة عند ابن سيرين، في هذا المجال، كثيرة. ويتوقف النابلسي (ج 2، ص 414) عند دور الدين بل والتديّن أيضاً؛ ولم يُهمِّش دور العرق والأمة واللغة عند الحالم.

(3) قا: التشخيص العيادي أو التحليلنفسي للمريض النفسي (العُصابي)، للجانح، للطفل المنجرح أو سيّء التكيّف...

(4) النعلان، قديماً، كانا دليل اليسار والغنى. فالفقير لم يكن قادراً على اقتنائهما. لذلك فالفقر والحفاء رفيقان؛ وهما يدلان، في الواقع وفي الحلم، على العوز. عن رموز النّعل، را: زيعور، التحليل النفسي للذّات العربية، صص 151-154.

أيضاً: إنّ الدّهْن القليل، كما رأينا، زينة ومَلاحة أو وفرة وخصوبة. أما كثرته فتعني سيلانه، ومن ثـم المداهَنة، وما توحي به هذه الظاهرة النفسية الاجتماعية في علاقات الحالـم والتعبير عن عاداته في السلوك (التملّق، التصنّع، التجامل. . .) والتعاملية والتواصل.

أ/ نلقىْ ذلك الاهتمام ماثلاً إذاً في البحث عن الحركة والكمية، أو عن النوع والعدد: إنّ هدْمَ الدار قليلاً، يَرمز إلى أشياء ليست هي هي إذا كان ذلك الهدم كلياً. ثم إنّ الجمل إنْ بَرَكَ فنذيرُ مرض، إذْ أنّ أحد أفراد العائلة سيبرك في البيت[1]؛ أمّا إذا كان متحركاً فالجمل يعني عزرائيل. ولكنه قد يعني أيضاً العداوة وعكسها (أي بَرَكة وكُرْبة؛ قا: بَرَكَ بمقلوب حروفها أي كَرَبَ). وكذلك فإذا كان الخروف مذبوحاً (ومعلّقاً في دكان الجزار) فدلالته (إنْ لم يظهر الدم في الحلم) تختلف عما إذا بدا متحركاً، يرعى، أو عائداً إلى حظيرته. والوقوع في الماء له دلالات تختلف بحسب مستوى المياه التي تغمُّ (تغمر) الجسم. فإذا غمر الماءُ الجسدَ حتى الركبة فمعناه خير مما إذا بلغ الماءُ وسط الجسم أو العنق. ولا نبسط هنا رموز الماء عامة (الولادة، الخصوبة. . .). يُضاف أيضاً أنّه، من أجل تشخيصٍ دقيق، يَسأل المفسِّر عن عدد الأشياء التي تَظهر في الحلم[2]، وعن نوع الشجر[3]، وجنس الطير[4]. فبتغيّر النوع والجنس، أو العدد والكمية واللون، يتغير التفسير. لقد التقط الأسلاف أنّ للرمز أثواباً كثيرة؛ وللمرموز أكثر من رمزٍ واحد، وللمرموزات الكثيرةِ رمزاً واحداً (مشتركاً).

ب/ اختلاف التفسيرِ باختلاف البلد: يتغير التفسير كلما تغيّر البلد (المكان، البيئة، الإقامة، العامل الجغرافي)؛ فما هو حَسَنٌ في هذا البلد قد يغدو شنيعاً هناك. ومثاله البَرَد: يدلّ على خصوبةٍ في منطقة، وعلى الجدب في مكان آخر. «والطين والوحل لأهل الهند

---

(1) قا: بَرَكَ الرَّجل إذا قعد عاجزاً، والجمل «بارِكٌ» إذا كان عاجزاً عن الحركة.

(2) العدد أربعة، مثلاً، يُذكّر بالأربعاء؛ وإذاً فهو، في بعض القطاعات الإناسية، نحس أو شؤم.

(3) الجوز في الحلم زوجة (قا: جوزة وزوجة)؛ وقد يكون أيضاً حظّ وخير. والرّمّان رمز جنسي إذا كان الحالم شاباً أو عاشقاً (قا: النخيل). ونوع الشجر محدِّد للرمز؛ فهنا قد قيل: «فما كان من الشجر ذات السوق. . . فأكرمها عرب. وما كان منها لا ساق له كاليقطين ونحوه فهو من العَجَم» (را: ابن سيرين، صص 6-7).

(4) الغراب: شؤم. البومة: خراب. الحمامة: وداد وحب. . . فرموز الطائر تختلف، إذَن، باختلاف الفصيلة والجنس؛ وقد لعب التطور الثقافي التاريخي، وسنفصّل ذلك، دوراً في تكسُّر المحلّي؛ وفي إقتبال المنفتِح والنسبي، المشترك أو العالمي.

مال، ولغيرهم محنة؛ والسمك في بعض البلاد عقوبة، وفي بعضها - من واحد إلى أربعة - تزويج»[1].

ت/ تغيرُ المعنى بتغيّر الزمان والعُمْر: قد يُلغي المفسِّر الشعبي الحلم الذي يكون من نتاج أول الليل، ويقول بصدق الحلم إنْ جرى لصاحبه قُبيل الفجر. ويؤخذ العُمْر بالحسبان لشدة تأثيره؛ وزمان الطبيعة (مواسمها أو فصولها، وظواهرها) يؤثّر في تغيّر معاني الحلم. ففصل الربيع يعطي أحلاماً صادقة؛ وتكون هنا الدلالاتُ الحلمية مرتبطةً بالتجدد والحياة البهيجة[2]. ولمنازل القمر والنجوم دورها في تلوين تفسير الحلم؛ فالظواهر الطبيعية تؤخذ بعين الاهتمام في كل عمليات استكشافٍ للمعنى الغائر، وفي ولوج الرموز ووَعْيَنَةِ اللاامتمايز أو الكامن والظِّلّي في الحلم.

ث/ عوامل أخرى مولِّدة للتفسير النسبي والمتعدِّدِ والمتغيِّر: يعيد المفسِّر، كما رأينا، بعض الأحلام إلى التأثيرات البدنية أو إلى العوامل الداخلية. فأحياناً كثيرة قد يفسِّر حلماً معقَّداً أو «غريباً» بأسباب طعامية: التخمة، الجوع، بعض المآكل الغليظة، البصل، الثوم... وقد يعيد المفسِّر الأسباب إلى أوضاع النائم الخارجية: النوم في غرفةٍ باردةٍ أو حارّة، وعلى الظهر أو على البطن، كثرةِ الأغطية أو قِلّتها... فإذا كان اللحاف قد وقع على فم الحالم، أو إذا كان الحالم بلا غطاء، فإنّ الحلم يأتي وفقاً لأيٍّ من الحالتَيْن المذكورتَيْن. وكذلك فإنّ الصوت الخارجي (صوت الجرّة المنكسرة) ولّد حلماً عند ابن السريّ المغلّس[3]، والشمس الحارقة ولّدت إحساساً بالاحتراق عند بعضهم[4]، والإسهال ولّد حلماً بساقيةٍ مملوءةٍ بالأوساخ ويَجري العملُ على تنظيفها[5].

باختصار، إذا شعر النائم بالجوع فإنّه «يرى أنّه يأكل»؛ وإنْ كان «ممتلئاً فيرى أنّه يتقيأ»؛ وإنْ كان في أعضائه وجع يرى «أنّه يُعذَّب»[6]. وهكذا لم يُعَدّ الحلمُ ظاهرةً بيولوجيةً فقط؛ أو ظاهرةً نفسانيةً فقط. ذلك ما عرفه جيداً أسلافنا؛ وما يزال ذلك، في معظمه، صائباً.

---

(1) النابلسي، ج 1، ص 6؛ والسمك، عند آخرين، همّ.

(2) شُربُ الماء، في حلم ربيعي، يعني سريان «الماوية» أي التجدد والخصوبة. لأن الماويّة في الشجر (أيّ العصارة، النسغ) تقابل الدم في الإنسان.

(3) ابن سيرين، ص 54.

(4) النابلسي، ج 1، ص 4.

(5) را: عبد الدائم (بالفرنسية)، ص 121؛ (وهو يورد ذلك الحلم لابن سيرين، ص 245).

(6) النابلسي، ج 1، ص 4.

4 ـ استكشاف الرمز بواسطة الفراسة،

القراءة التخمينية والحدسية لوجهِ الحالم والتفرّس فيه كطريقةٍ معرفية:

قد يستعين المفسِّرون بالفراسة كي يلِجوا إلى شخصية الحالم، ومن ثم لاستكشاف المعنى الهاجع. فرأوا أنّ لشكل هذا العضو أو ذاك من الوجه معنًى وتميّزاً؛ وكذلك فإنّ البنية العامة (وليس فقط قسماتُ الوجه وسيماؤه) مكشاف، أو رمز، أو مَعْبَر إلى معنى السلوك وقراءة الإنسان. . . ومفسِّر الأحلام استعان بذلك المنهج «الحدْسي» في المعرفة، وانتقل إلى داخلِ الشخصية عن طريق التفرّس المعروف جيداً في التراث العربي الإسلامي[1]. فهنا أورد الأسلاف تفسيرَيْن متناقضَيْن للحلم الواحد: إذا كان الحالم لا يبدو، بالفراسة، صالحاً طيّباً يُعطىٰ لحلمه المعنى السيّىء؛ وللطيّب يعطى الجانبُ الإيجابي من الرمز أو التفسير.

5 ـ التفسير انطلاقاً من وظيفة الحلم الإشباعية،

«ليس للحالم إلاّ ما اشتهى»، ليس له «إلاّ ما رأى»، «لا يَرى إلاّ صُوَره»:

يتوقف المفسِّر القديم ـ فِعلةَ المحلِّل النفسي راهنا ـ عند وظيفة الحلم التي هي إشباع رغبة. فقد كان مفسِّرنا يؤكد للحالم: رأيتَ نفسَك تكتشف كنزاً، أو تحصل على مال، أو تزور مكاناً، لأنّك كنتَ تحلم (تتمنّى، تشتهي) بذلك؛ وتَرغب أو تفكِّر كثيراً فيه. وهكذا أكدّ أسلافنا أن «ليس للحالم إلا ما اشتهى»؛ ومن ثم فلا يبدو أنّ المبدأ القاضي بأنّ الحلم يكون تحقيقَ أمنية، أو تخفيف همّ، مبدأ جديد كل الجدّة[2].

وفكرة أنّ «الحلم يحقِّق المشتهى»[3] فكرة رئيسية في الحُلميات تكررت قديماً بأشكال مختلفة. فقد قيل: ليس للخائف إلا ما يُحِبّ (ابن سيرين)؛ وإنّ صور الرؤيا هي أحوال الرائي؛ وإنّ مصلحة الحالم ـ أو رغبتَه أو موضوعَ توتّره ـ هي التي تفسِّر حلمه. . . لكن مفسّرينا القدامى، مثلما نفعل اليوم، أكبّوا بعنايةٍ كبرى ليس على الحلم الواضح المكتفي بنفسه أو ذي المضمون الواحد الصريح، بل على ما هو مُلغِز. فالتنقيب وراء

---

(1) للمثال: را: يوسف مراد، الفراسة عند العرب، وكتاب «الفراسة» لفخر الدين الرازي، القاهرة، الهيئة المصرية. . . 1982؛ تذكِّر الفراسةُ بعلومٍ معاصرة عديدة، وبمنهجٍ في إنتاج المعرفة لا يقوم على التجربة أو الطرائق أو الخبرة السابقة. . .

(2) ليس ذلك القول لفرويد قانوناً. وليس للحالم إلا ما تمنىّ «مبدأ لا يعمّم»، ولا يخلو من المبالغة والتبسيطية، من الوثوقية أو الدّغمائية. . .

(3) النابلسي، ج 1، ص 4.

وتحت ما هو صريح هو الذي جذب الانتباه... كذلك فإنّ البحث عن الرموز، والمفتاح المخبّأ، والسّرّ المكنون، هو الذي شَغَل العقلَ المفكّر؛ وذاك من أهمّ ما أدّى إلى بناء علم التفسير. بكلمةٍ أخرى، إنّ المفسّر الحلمي فتّش - على غرار ما يفعل البطل في الأساطير - عن المفتاح المرصود، عن الكنز المدفون، عن القبعة التي تُخفي لابسها، عن الخاتم الذي يُحضِر الجنّ المارد غِبَّ الطلَب، عن السيف السحري الذي يَقتُل ما لا يُقتَل، عن الكلمة التي يَفتح بها البطل الإناسي المغارةَ ويلج كلَّ سرّ ويتخطّى كل مشكلة... بذلك يتقاطع المفسّر مع الخيميائي والتأويلي، مع راوي الخرافات والصوفي صاحب الكرامة؛ لكأنّه محكومٌ بالنزعة إلى هتك المغاليق والمعمّيات والغياهب، وفضحِ المُرمَّز والمحجوبِ والمقنَّع...

6 - تَناضُح المناهج الذاتانيةِ والموضوعانية،

العمل بتضافرٍ داخل كلٍّ عامٍّ في عمليات إنتاج المعنى أو تاويله وكشف الرمز:

تتقارب المناهج الموضوعانية، وتتداخل. ولعلّ بعضها هو الاسم الثاني لبعضها الآخر؛ فهذا منهج نقدمه مستقلاً أو باسم معيّن، بينما هو اسم آخر لمنهج سبقه. لقد طبّقوا مناهج كثيرة في سبيل بلوغ المعنى لنص قرآني، أو لبيت شعر، أو لحلم، أو لكلمةٍ أو لحدث. والمناهج الذاتانية تتداخل أيضاً وبقوة: إنّها تتكامل وتتساند فيما بينها، من جهة؛ ومع المناهج الموضوعية المَنحىٰ، من جهةٍ أخرى. وهكذا فليست المناهج الموضوعانية أداةً كافيةً ووحيدةً في التقاط الرمز، أو في كشف طبيعة الحلم وحقيقته؛ لا غنى لها عن المناهج الذاتانية. ودور العوامل النابعة من الشخصية ليس كافياً أو نافياً. ولذلك فالنوعان يؤخذان معاً ويحرّكهما مبدأ التغاذي، إذْ كلّ تفسير يستلزمهما معاً كي يكون قديراً على إنتاج المعنى وبلوغ «حقيقة» ما يريد الحلم قوله أو كشفه، وتحقيقه أو تغطيته، وتقليصَه أو تكييفه...[1].

7 - كلمةٌ شمّالة وتلخيصية:

أعطى المفسّر بعض الرموز صفة العمومية، والثبات، والتعدّد، والنسبية؛ كما أنّه قد جَعلَ التفسيراتِ قابلةً لأن تعمّم، ولأن تكون ثابتة. واستخلص أيضاً رموزاً مشتركةً وصلاتٍ راسخة، ودلالاتٍ شبيهةً بالقوانين، أو مُدْرَكاتٍ خالدةً وأفهوماتٍ شاملة. وهذه

(1) قا: تعاون المناهج الطبيعانية والمناهج العيادية (الذاتانية) في علم النفس، في: زيعور، مذاهب...، صص 425-443.

كلّها تُستخرَج بواسطة الطرائق الموضوعانية التي بدا، أعلاه، أنّها تقودنا إلى استكشاف معنى المعاني وحيث الرمزُ القابل للتعميم، والتفسيرُ الواحدُ المشترك أو الثابت والصالح للجميع[1]. ثم تُدرَس القرائن الخاصة، أي مجمل العوامل الذاتية، التي تحدِّد الرمزَ المناسبَ أو لِتُعيِّن العامَّ الذي ينطبق على هذا الحلم أو ذاك. المراد هو أنّه لا بدّ من الاستعانة بالأوضاع الشخصية، أو بالشروط الذاتية، كي تتعيّن وتتحدّد القوانين الكلية. فهناك مرض ودواء؛ لكن هناك ـ من جهةٍ أخرى ـ مريض مفردٌ عينيّ له أوضاع محدَّدة معروفة. لا بدّ من البحث عن الكُلّي، وعن ممارسة القياس. فالتدبّر، أو تقليب النظر، منهجيةٌ كانت تَفرض نفسها هنا كالحال الذي ساد أيضاً في التأويليات (التي هي فنّ احتلّ مكانةً مرموقة في الفكر العربسلامي)؛ وكالحال أيضاً في قراءة النص قراءةً تتدبّر الأبعاد والتضاريس، الواضحَ واللاواضح، الصريحَ والهاجع، المطمورَ والمقموع؛ وكالحال أيضاً في تدبّر الحديث النبوي والحادث التاريخي، وفي تقديم الاجتهاد أو الفتوى... نَستدعي هنا ما سبق أن قلناه حول الأسس أو القواعد المشتركة في إنتاج المعرفة داخل قطاعات: أصول الفقه، تفسير النص، الآدابية، علوم اللغة، تفسير الأحلام، منتوجات التفكير الإناسي، الشّعر، الإبداع الفني... كما نستدعي أيضاً ما سوف نراه، في دراسة عِلم الرموز عند العرب، من مبادىء عامةٍ ظَهَرت (وإنْ بغير تسميةٍ واضحة، أو بغير تعيينٍ صريحٍ دقيقٍ) حول الرّمزيات؛ منها: أنّ الرموز أساسية وضروريةٌ في التعبير أو اللغةِ والأحلام، وأنّ الرمزَ مِكشافٌ للمطمورات والرغبات والحقائق العميقة، وصورة مكثَّفة شديدةُ التعبير والكشفِ، وأنّ للشيء الواحد رموزاً عديدة، وأنّه يجب على المفسِّر الاختياريين تلك الرموز بحسب ما يلائم تجربة الحالمِ وشخصيته...

(1) قا: الأنماط الأرخية (السُّنخية، الأصلية، الينبوعية).

القسم الثالث

مبادىء مشتركة بين التفسير الموروث والتفسير الراهن

(اختلاف في الرؤية وعادات التفكير أو آلات الإنتاج والمحاكمة)

1 ـ صراعُ المصلحة والنّصّ. التفكير الاجتهادي والتفكير العقلاني في الحلميات (كما (في كل خطابٍ أو تحليلٍ) هما أمنعُ ما يَبقىٰ من الفضاء الفكري التأسيسي وطرائقه:

أ/ الدافع، أو التفسير، الذي يرتكز إلى المصلحة مشهور في أصول الفقه وتوليد الاجتهاد. وفكرة أنّ الحلم هادفٌ لخدمة أو لمصلحة صاحبه قد تكون فكرةً تتوازى مع حلّ القضايا وفق مصلحة الفرد، لا مصلحة النص والمسبَق أو الجاهز. يعني هذا أنّ التفسير الاستنفاعي، الذي يجعل الحلم ظاهرةً هدفها نفع الإنسان واستمراره، تفسير يحظى بمقامٍ بارزٍ في التفكير المعاصر؛ ويبقى مستمرّاً حيّاً لأنّه ينطلق من الواقع أو الحاضر، والتمركزُ حولَ العقل والثقة بالحرية والتوجّهِ نحو المستقبل.

ب/ وتفسير الأحلام الذي هو عِلمٌ جمّ الفوائد، أو هو بحر متلاطِم (بحسب كلام أسلافنا)، دعوةٌ مِلحاحة لاستعمال العقل، أو للاجتهاد والتجديد والتفسير تبعاً للسببية والقول بالقوانين. إنّ الاجتهاد، بمعناه الراهن المتسع، مطلوبٌ وغايةٌ ومفروض. فالمفسِّر أمامه نصوص عامة؛ لكنْ عليه أن يَقرأ بحريّةٍ ويُمعِن النظر بعقلانية، أي أن يقلّب الفكر ويتعقّب[1]. وبتعبير معاصر، إنّ كلّ أمرىءٍ مدعوّ إلى إعمال البحث والحفرِ والتفكّر في الأحلام وكلّ نصّ، في الأغوار والرموزِ والظواهر. فمجال «أولي الألباب» فسيح؛ متعدّدُ الميادين الممتدةِ من الإنسان إلى الطبيعة، ومن الشعور الديني وبالواجب إلى الرغبة المحرّمة. والاجتهاد صفة للعقل الصِّراميّ الحارِث؛ فلا شيء يمنع استعمال العقل الذي به نؤكد أنّ ما لا يفهمه فكرنا اليوم سوف يفهمه، أو يقترب من فهمه، الإنسانُ غداً. ولا غرو، فسيبقى العقل منتوج العِلم، وأداةً لدراسة اللاعقل، وطريقاً إلى معرفة المتخيَّل والرمز

(1) قا: تفسير القرآن بالاجتهاد، أو القراءةِ التعدّديةِ المنفتِحة والتجديدية. را: القياس في: تفسير النّص، أصول الفقه، النحو، علوم البيان، المنطق، اللغة، إنتاج معرفة عن مجهولٍ. . .

والتأويل؛ ذلك أنّه أهمّ أداةٍ وأوعد طريق في كلّ معرفة، وفي قراءة النّص انطلاقاً من شروط الحاضرِ ومصلحةِ الإنسانِ وحريته أو مسؤوليته.

2 ـ نسبيةُ استمراريةِ روحيةِ المنهجيةِ التأسيسية في التأويل والرمزيات وقراءة النّص، أو في التاريخ والإدراكِ والراهن:

ما تزال سديدةً روحيةُ طريقةِ الأسلاف، في التفسير، التي تقوم على تفاعل القانونِ والعامِّ مَع شروط الوَضع الخاصّ والذاتي والشخصية. كرّر ابن خلدون، إثر الشائع عند أسلافه، «أنّ علم التعبير علمٌ بقوانين كلّية يَبني عليها المعبِّر عبارةَ ما يُقَص عليه»[1]. فقد رأى، من جهةٍ أخرى، أنّ البحر يدلّ على السلطان تارة، وعلى الغيظ تارة أخرى، وفي موضوع ثالث: على الهَمّ والأمر الفادح. ثم قدّم الحل قائلاً: «فَيَحفظ المعبِّر هذه القوانين الكلّية، ويعبِّر في كلّ موضع بما تقتضيه القرائن التي تُعيِّن من هذه القوانين ما هو أليق بالرؤيا»[2]. واليوم، ما يزال حيًّا أنّ المفسِّر يختار الرمزَ النمطيَّ الأرخي الذي يتوافق مع ما هو عينيّ ومُفْرَد، أي مع هذه الحالة الشخصيةِ أو تلك التجربةِ الذاتية. في عبارةٍ أخرى، تقودنا القرائن التاريخية، وانغراسات الأنا في الحقل، إلى الرموز الهاجعة في مطمورات المجتمع، وتجاربه التاريخية أو في الشروط البيولوجية والإناسية، والنصوصِ الثقافيةِ واللاوعي الجماعي. فقديماً وكما اليوم، قد تكون الحية عدواً أو حياة وشِفاءً، رمزاً جنسياً ذَكَرياً أو دلالةً على الحكمة والحنكة (المعرفة، الدهاء، الخبث...). وبمقتضى الحال، أي وفق الوضع والقرائن الشخصية، يتغيّر المعنى العامّ، والحقيقة الكلّية، والرمزُ الثابت المشترَك (الأرخي). ويبقى حياً، أو منتِجاً صالحاً حتى اليوم، القول بمبادىء أخرى استخلصها أو أرهص بها التفسير التأسيسي القديم[3]؛ لكنّ ذلك لا يحجب أنّنا لا ننطلق اليوم ممّا أنتجوه واستخلصوه أو توصّلوا إليه. فقد تَلعب طرائقُ الأسلافِ، أو تفسيراتُهم وفضاءاتهم، دورَ العقبةِ المعرفيائية، ودورَ توهّمِ الاستمرارِ والتواصلِ الخطّي المستقيم بين التراثيّ والجديد الراهن في مجال التفسير والتغييرِ أو التفكيكِ المقارنِ والتكييف الإيجابي.

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، ص 887.

(2) م. ع.، ص. ع، (الصفحة عينها).

(3) مِن ذلك، نذكر: مقولة الرموز المشتركة الثابتة، الاعتناء الشديد بالتفسير الجنسي، مقولة التفسير بعوامل نفسيةٍ أو برغباتٍ وتوتّراتٍ، تعقّب المعنى المخبوء أو اللاّمفصوح، تطبيق مبادىء تفسير اللغة على ميدان الحلم وما ماثله أو اقتربَ منه.

3 ـ خصائص التفسير الحلمي المعاصر:

قراءةُ الحلم قراءةٌ لنصٍّ أو بنية، وإدراكٌ لحادثٍ أو تجربة (أو حالة):

ليست قراءة الحلم، في المواقف المعاصرة، عملاً آلياً أو خطّياً ومستقيماً غير تعرّجي. فليس يوجد معنًى جاهز (مسبق، ثابت) يُلقىٰ فوراً على كل حلم، أو على كل نص، بتعسّف واعتباطٍ ومن الخارج. وذلك العمل التحليليّ للحُلم يتوخّى اليوم استكشاف الشخصية في حالاتٍ واقعيةٍ معيّنة، وداخل وضع عام، الخ؛ وذاك موضوع ليس مجالنا تفصيله الآن وهنا[1]. لا بد اليوم من اختصاصي في التحليل النفسي والعلاج يتمتع بخصائص معيّنة[2]، ويلاحِق أحلاماً كثيرة، وعلى فتراتٍ مديدة، عند الصابر... وما تزال المدارس التحليلنفسية غير متفقةٍ، ولا يجوز لها أن تتفق، على معنى واحدٍ وحيدٍ للحلم أو للرمز الواحد. وكذلك فإنّ تفسير طبيعة الحلم، ووظائفه، لم يَحظَ بعدُ بموافقةٍ أجمعية. إنّ عالَم الأحلام لم يُسلِّم بعدُ كل أسراره. وعلِم الأحلام يرى الحلم ردّاً على توتّر، أو موجِّهاً نحو المستقبل، أو ذا وظيفةٍ بيولوجيةٍ محضة، أو مستقلاً عن صاحبه حيناً، أو شديد التعلّق بالذاتي (أي بالماضي، أو باللاعقل والتعبير اللامنطوق...)[3] حيناً آخر.

بيد أنّ المنهجية الحديثة في ولوج الحلم، والتي رأينا هنا مراراً أنّها، قد أثبتت بالتجريب والعِلم المعاصرِ ما بلغه الأقدمون بالحدس وما إليه، تنال اتفاقاً شبه كافٍ عند المدارس التحليلنفسة المتعدّدة والتي ربما تتكامل فيما بينها وتتشابك. إنّها تظهر بمثابة نظراتٍ مختلفةٍ، ومن زوايا متباعدة، على ظاهرة الحلم والمعنى، وعلى قراءة النّص والرمز؛ بل وعلى تفحّص الشخصية برّمتها أو كلِّ سلوكٍ وفعلٍ وعلائقية. وفي جميع الأحوال، لقد صار مقبولاً، وراسخاً، اعتبار التحليل الفرويدي للأحلام ناقصاً ومتعسّفاً، جزئياً وواحدياً، مبالِغاً وآلياً جامداً... ومن الراسخ أن نَرفض في الفرويديةِ نظرها الأحادي والمسبق، الوثوقي والتعميمي والدوغمائي، الخ. فتفسير الأحلام، كتحليل النصوص والحالاتِ والشهادات، أو كالتأرخة، فنّ؛ ولادقة كافيةً في صياغة قوانين ثابتةٍ عامةٍ تفسِّر

---

(1) را: زيعور، مذاهب علم النفس...، صص 263-269؛ المدخل إلى التحليل النفسي والصحة العقلية، صص 204-206.

(2) قا: المهارات والخصال العديدة التي كانت تُضفىٰ على «المعبِّر الحلمي» في التجربة التراثية؛ أعلاه، الفصل الأول.

(3) عن وظائف الحلم والميتةِ والكرامة عند الصوفي، را: زيعور، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم.

ـ على غرار ما يحصل في دنيا العلوم الدقيقة ـ تبعاً للسببية والحتمية وأدواتِ التقطيع والوزنِ والمختبَر والتجريب. . .

يؤخذ على أفكار فرويد، وفرضياته، الكثير. فقد فقدت أكثرية قيمتها، ومعظم أحكامها ومبادئها؛ ومن المألوف أن نقول إنّها صارت غير علمية. غير أنّه من السائغ أن نسجّل له إعادة قراءته، ومن ثم حسن تثميره، لمفهوم اللاوعي الذي كان معروفاً؛ ولدور الجنس (الذي هودور شدّدت عليه أمم كثيرة غير أوروبية، ومن أشهرها: الأمم الإسلامية، بل وقبائل «بدائية». . .)؛ ولأفكارٍ كثيرةٍ في النفس والحلم (وأقسام الجهاز النفسي، ومخاطر القمع. . .) كانت موجودةً قبل فرويد. . .[1]. وقد يُسجَّل له، وهو الكثير الثقة بنفسه وقيمة تحليلاته التي يُغفِل كشْفَ اسمِ صاحبها المحلِّل، أنّه شدّد على الصلة الوشيجة بين الحلم والصحة النفسية؛ وعلى أنّ الحلم تسوية أي أنّه يُقلِّص التوتر، ويخفض القلق، ويرتبط بالمكبوت الطفلي، ويعزِّل ويطهِّر. . . ومهما يمكن من أمر، فنحن نأخذ، في هذا الكتاب، بتفسير الحلمِ تبعاً للأواليات عينها التي تحرّكُ التأرخةَ، وإدراكَ حادثةٍ أو إعادةَ رواية حادثة، وتفسيرَ النّص، وتشخيصَ حالةٍ اضطرابيةٍ، أو عياديةٍ، أو عارضٍ نفسي. . .[2].

4 ـ قطاع تفسير الأحلام مترابطٌ مع الذاكرة الشعبية،

ومتغاذٍ مع اللاوعي الثقافي والمَخْيَلةِ المشتركة والمَرْمَزةِ العامة:

أحلامنا، إلى جانب تَغذّيها بهمومنا الراهنة والمستقبلة، كثيرة العودة إلى ذكريات اليوم أو الأسبوع الذي يحصل لنا فيه الحلم؛ وأيضاً، إلى العلائق الآثارية السحيقة في الطفولة للفرد، وللإنسانية أو للنوع البشري. وبذلك فإنّنا نتعرّف في القطاع الحلمي على لاوعينا الثقافي؛ ثم على المرحلة الطفولية من التاريخ البشري ومن حياتنا الفردية. يتميز الحلم بالنكوص؛ وهو مُعبِّر عن الحياة البدنية، عن الهذا، عن التجارب الأولى، عن الأنا في مكوّناتها الأولى قبل الكبت والتَّرَوْحُن والتَّجَمْعُن. . . الأحلام، بناءً على ذلك، طريقة فحصٍ للشخصية؛ وأداةُ معرفةٍ بالمكبوتات والتطلّعات، ومِكشافٌ للاهتمامات النهارية ولطَرائق التكيّف كما لمقام المحظورات. يصحّ ذلك، لا على مستوى الفرد فقط؛ بل وعلى صعيد الجماعة أيضاً. وذلك صادق أيضاً اليوم وقديماً؛ وفي الحلم كما في المنتوجة

---

(1) عن دحضِنا لِفرويد، را: زيعور، مذاهب علم النفس. . .، صص 282-287.

(2) مع أنّنا، في هذا الكتاب، قريبون من يونغ، أحياناً، فإنّنا نأخذ عليه نقائص كثيرة. را: زيعور، حقول علم النفس، صص 46-47؛ مذاهب. . .، صص 306-308.

الشعبية مِن نحو: خرافة، أو أسطورة، أو أُحْجية، أو كليدِمْنة[1] (را: موضوعات علم الإنسان الأخرى). فذاك الحال ظاهرةٌ بشرية نعثر عليها عند الجميع من أمم وأفراد؛ وفي مقام المحظور ثم المحرَّم، كما في مقام المُباح ثم الواجب؛ وفي مختلف الأمكنة والأزمنة[2].

من هنا فإنّ التفسيرات للحلم هي ذكرى تجارب النَّحْنُ؛ وتَعكس أساطير الأمة وثقافتها ومشكلاتها، ونَظَر الجماعةِ إلى الواقع والمستقبل وكيفيات تحدّيهما، ومستوى العلوم. ولذلك النوع من التفسير تاريخ. وهو تاريخ مغمور؛ مرتبط بالجمهور وبرغباته التي لم تتحقق، بآلامه ورهاناته... من جهةٍ أخرى، إنّ الأحلام، أحلام الإنسان، واحدة. فليس لأمة، أو لأفرادٍ، أحلام خصوصية (مخصوصة)؛ أي غير معروفة في الإنسانية[3]. الحلم ظاهرةٌ حِياويةٌ نفسيةٌ خاصةٌ بالإنسان ككائن موجودٍ في واقع مُشْرِفٍ على المستقبل، أو في مشاكل ذات حلولٍ فعلية أو حيلية وهمية. وحده تفسير الحلم هو الذي يتغيّر في الأمم والحضارات، فيقترب من الموضوعية والعقلانية هنا؛ ويَبتعِد عنهما هناك عند أمةٍ أخرى؛ وذلك نتيجة لاختلاف الظروف التاريخية، أي يتفسّر كلّ شيء بحسب قوانين اجتماعية. إلاّ أنّ وجوه الشبه والتلاقي، في مجال تفسير الأمم للأحلام، كثيرة في بعض الحالات بحيث يبدو جلياً الشبهُ في عمل الوعي الإنساني: كأنّ العقل أمام مشكلاتٍ متشابهة، وفي واقعٍ إنساني متقارب، يعطي حلولاً متشابِهة أو ردوداً واكتشافاتٍ متقاربة. لذا فإنّ كثرةً من الرموز تبقىٰ هي هي في العالَم، كأنّها واحدة عامة أو متلاقيةٌ متقاطِعة؛ ومن الرموز ما بقى خاصاً بهذا المجتمع أو بتلك الأمة، ولذا فإنّ تشابه المجتمعات قد ينتِّج رموزاً

---

(1) دراستنا، في «موسّعة التحليل النفسي الإناسي الألسني...»، مستنِدة إلى نظريةٍ في الجهاز النفسي (في طبقات الشخصية، أو الفعل أو الوعي) وفي العصاب. وهي نظرية متغذية جدًّا بالإناسي والألسني. وقد سبق أن رأينا في حلقة خاصة من «الموسّعة...» ـ الجزء الثاني وهو بعنوان «الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم»... ـ تَغاذي الحلم والكرامة الصوفية والفنون الفولكلورية أو الطبقات الأنثروبولوجية من الثقافة (أو من الوعي، أو من الشخصية، أو من التفكير). ففي كل ذلك تَتناضَح وتتشارك إواليات الإنتاج، وأساليب التكييف والتقييم، وأصول المحاكمة أو النقد والمقاضاة.

(2) ربما يكون الإنسان المعاصر ما يزال محافظاً على بعض الحركات الخاصة بالإنسان القديم (للمثال، الكزّ على الأسنان، البرطَمة، حين الغضب). وأحلام الإنسان المعاصر أو الطفل قد تحتوي على ما كان يرتعد منه الإنسان القديم: مخاوف من الظلام والليل، رعب من الحيوانات والكائنات الخرافية، معتقدات إحيائية وتصورات تخيّلية (قا: خصائص العقلية الطّفلية وما يوجّه إلى ذلك من مطاعن)...

(3) مرّ أعلاه، وسنرى أدناه، أنّنا في هذا الكتاب، نعتبر الأسطورة حلماً جماعياً؛ أو حلم جماعة. فالحلم أسطورة الفرد؛ والأسطورة حلم المجتمع أو الطائفة الاجتماعية.

متشابهة. والتماثل، هنا كما أيضاً في قطاعات أخرى، لا يَحجب التمايز. وذاك أيضاً حال اجتماعيّ ما يزال يَصْدق على نظرتنا للتفسير؛ فكلّما كان الأقدمون، كما أيّ أمةٍ راهنة أو اتجاهات وعاداتٍ فكرية، يفسِّرون الحلم بطرائق عقلية، أو بابتعادٍ عن ربط الحلم بالمجهول واللاسببي واللابشري، كلما اقتربوا من بعضهم بعضاً واقتربوا من الموقف التفسيري الراهن حيث نأخذ الحلَم كظاهرةٍ تخضع لأدوات الدراسةِ التجريبية، ولمناهج العلوم الاجتماعية الإنسانية[1]، وللنّظر العقلاني والروحية الواقعية.

5 ـ نسبية وحدة واستمرارية النظرة إلى الحلم في القطاع الإناسي؛
تداخل القطاعات الأناسية، بنيتها أو وحدتها المترابطة الحيّة:

لم يأتِ الإسلام كقطاعٍ عازلٍ بين نظرتَيْن للحلم: الأولى عتيقة جاهلية؛ والثانية نافية لِما قبلها. امتصّ الإسلامُ التجربةَ الجاهلية؛ تجاوزها بعد تطويرها، ونَقّضِ مفاهيم كثيرةٍ فيها. وفي البلاد الأعرابية (الساميّات) الأخرى، من سوريا إلى ما بين النهرين، ثم إلى مصر وما إليها، فإنّ النظرة للحلم تبقى متشابهةً أيضاً داخل تلك الأقطار التي كانت قد تفاعلت وتداخلت فيما بينها حتى قُبَيل الإسلام. وفي الأمم القديمة، قدّم الوعي استجابات متشابهةً على التحدّي الذي يفرضه الحلم على الإنسان. وهكذا كانت النظرة للحلم، عند الأقدمين وفي أمم متباعدة، تعطي لتلك الظاهرة التي تحصل أثناء النوم[2] نوعاً من اللونّ الغيبي، والاتصال بالمستقبل، أي شكلاً من العرافة والكهانة والعيافة[3]. ومن هنا فإنّ الكاهن والساحر والعرّاف والمنجِّم كانوا ذوي وظائف يَحملها أو يُمثّلها شخص واحد؛ إذْ غالباً ما كان الشخص الواحد عينه يقوم بتلك الوظائف المتداخلة كلّها معاً. وهذا ما استمرّ عندنا حتى سنوات غير بعيدة. ولعل هذا ما هو باقٍ في بعض الأرياف العربية، وفي الثقافات الشعبية داخل المدن، وفي القطاع الإناسي (الواضح أو اللامتمايز) داخل الوعي الفردي عند الكثير من الأفراد في العالم المعاصر.

التحليل الإناسي دعامة للتحليل النفسي؛ يتبادلان النظر والمناهج. وعلم نفس

(1) نشير هنا، وكما سنرى أيضاً فيما بعد، إلى أنّ الآلة ومناهج الكَمّيّةِ والتجريب والاختبار قد دخلت كلّها لدراسة ميدان الحلميات وعلم النّوم (النّوامة، النّوميات)، وميدانِ الحركات السريعة للعين: [ح س ع أو: حَسْع].

(2) قا: أحلام الغفوة، أحلام النعاس، أحلام اليقظة...

(3) قا: الإعلانات في الصُّحُف المعاصرة عن اختصاصيين في: ضرب الرمل أو الودع، الطّبّ الروحاني، قراءة الكفّ وكشف البخت...

العادات العامة والتقاليد الاحتفالية[1]، يُقدِّم في دراستنا هنا، أضواءً كاشفةً مُنيرة. والمُراد هو، بعد ما سبق، الإشارة إلى أنّنا نأخذ القطاعات الإناسية (فن، وشم، رقص، تصوير، تسلويات، حلميات، شفهيات أو مَرويات عامة) متداخلةً؛ هي كلُّها صادرةٌ عن روحٍ واحدة؛ فتفسير هذا القطاع ينتفع من ذاك؛ وكلاهما نافع لتفسير ذيّاك. . . وتلك القطاعات حافظت أيضاً، عبر كرّ الزمان والاختلاف في المواقع، على شِبهِ استمرارٍ خافتٍ ونسبي ـ أو شِبه انقطاعيّ ـ داخل بعض الذات العربية المعاصرة.

6 ـ المقرَّبات الإناسية بين المجتمعات أو الثقافات العربية، تَشابهُ التفسيرات الحلمية عاملٌ ثقافي غنيٌّ وإيجابي:

أصحاب الثقافة العربية الإسلامية، مع اختلافٍ في الطائفة الاجتماعية والدين وابتعادٍ في الأمكنة والأزمنة، يتميّزون بحمل الشحنات الواحدة عينها في مجال التفسير الحلمي. فهذا التفسير نلقاه، في خطوطه العريضة، في تلك الأقطار كلها. لا نودّ إلغاء فروقات، أو رفض وجودها. بل نقول إنّ ما يجمع هو كثير ومتعرِّج، ويولّد انسجاماً، ومتميّز بالاستمرارية الديناميّة. وتتوازى تلك الوحدة، أو تلك التشابهات والاستمراريات، مع وحدة الردود التي استُعمِلت إزاء رواية الحلم واستخدامه، إمكان تغييره والنظر في طبيعته. إنّ القصص الشعبية، والحلميات (ومن ثم الرؤيويّات والنبويات والأُخرويات)، والأدب الشعبي عموماً، كلها تبقى من العوامل التي تقرّب، وتوحّد الذوق العامّ والانسجام الروحي، بين المجتمعات أو الثقافات العربية الإسلامية في مسعاها لتجديد الهوية التاريخية المرِنة وتنفيذِ التكييفانية الإسهامية أو الاستراتيجية المتناقِحة في مجال الأنا والنَّحنُ والحقل والعالَم.

(1) عن هذا العلم، را: زيعور وسليم، حقول علم النفس، صص 229-235.

أشمولـة

1 ـ نَقرأ خطاب الأقدمين في الحلميات متحرّكين بوقود المعرفة الحلميائية المعاصرة؛ وبطرائق أنتجت، ونجحت، في ميادين العلوم التي ترفد النظر المعاصِرَ في الحلم وأهمها: التحليلنفس، الإناسة، الألسنية، العلوم الحِياوية [البيولوجية]، التاريخانية. . . .نحن نُوَعِّين خطر الإنزلاق إلى القراءة الإسقاطية؛ ثم نحن نُوَعِّين، من جهةٍ أخرى، ظاهرة الاختلاف بين الرؤية المعاصرة والرؤية المعهودة إنْ في دنيا الحلميّ والتأويل وتفسير النّص، أمْ في دنيا العلم والسببية والقوانين، أمْ في دنيا الإنسان ومجتمعه وعاداته في التفكير والمقارنة ثم المحاكَمة. والدليل على ذلك الاختلاف، بين الخطاب المعاصر والخطاب المعهود، نُبرزه في دور المفسِّر المعاصر (وهو محلِّل نفسي، معالِج نفسي، اختصاصي، عالِم) ودور المفسِّر القديم (المفسِّر الاستنفاعي الاستغلالي؛ المفسِّر «الرّسمي» أي العالِم أو المدوِّن). ويبرز أيضاً في أنّ التفسير الحلمي المعاصر هو دراسة علمية تعي جيداً أنّ التفسير القديم كان يقوم على عاداتٍ في التفكير أشهرها القياس والظّنّ أو التشبيه والمماثَلة (قا: الطرائق أو العادات الأساسية في أصول الفقه، في التفسير اللغوي، في علم النحو وفي البيانيات والبلاغيات، في آدابية التعامل، في التَنبغيّات. . .)؛ وهذا كلّه بغير إغفالِ القولِ عن اختلافٍ عميقٍ في تفسير الحقيقة والعامّ والكلّي، وما هو قانون أو صلات مشتركة ثابتة، وما هو مادة وحياة وطرائق، عقل وتجربة ولغة.

2 ـ يَدرس هذا الكتابُ الحلمَ دراسته للنّص. فالحلم نصّ، لغة، حالة، حدث، رسالة، جسد حيّ، بنية، إدراك، تعبير لفظي ونفسي وغير منطوق، تواصُل. . . يعني هذا أنّنا نقرأ الحلم أو نتدبّره كما أيّ ظاهرة؛ نُدرِكه إداركنا لشكلٍ جيّد، أي لكُلّ (كليّة موحَّدة، وحدة حيّة. . .). ولقد قرأ الأسلاف الحلم قراءةً لم تكتف بالواضح والعلني، بالصريح وبما يقول ذلك الكلام وما يُظهِره. فبالإضافة إلى ذلك الأخذ (التناول، التعاطي، القراءة) كانوا يعون جيداً أنّ للحلم معنى غير بارز؛ أي غير بادٍ على السطح، أو فوراً وللوهلة الأولى. لذا تدبَّروا النص الحلمي من حيث هو ذو ثنايا وتلافيف، أو دهاليز وتضاريس؛ ووسّعوا النظر مُنقِّبين عن المعنى المطمور والرمز، باحثين عن الحقيقة والمتخيَّل والمتضمَّن.

3 ـ ثمّروا، كما مرّ أعلاه في هذا الفصل، ظاهرةَ الثنائيةِ للقيمة الواحدة: توصّل التفسير العربسلامي المعهود، على نحوٍ إرهاصي أو حدسي، وبغير تَمَنْهُجٍ وبلا تَمَذْهُب، إلى التقاط ظاهرة تكافؤ القيمة في الشعور الواحد (الحبّ والكره، معاً)؛ وفي اللغة (تُعطى بعض الكلمات معنى ونقيضه)؛ وفي الحلم (الحلم الواحد نعطيه المعنيَيْن المتناقضَيْن)؛ وفي التفسير أو في مَعْنَيَة المفتاح الحلمي (الفرح حزن، والبكاء ضحك)؛ وفي الأمنية (نرغب في الشيء وننفر منه على نحوٍ من الجَبْذ معاً والجذب).

4 ـ أمام ظاهرة الحلم، التي تحدّت الفكرَ وأقلقت وجود الإنسان، توصّل التفسير إلى أنه يقف أمام لغزٍ محيّرٍ متناقضٍ يلعب على ساحة المحظور والحلال، الحرام والواجب. فتارةً يتعدّى الحلم على الشرعي والتكاليف؛ وتارةً أخرى يتسامى، أو يحتال، ويلتوي، ويخاتِل ويراوغ... يحقّق المشتهى، لكنه قد يؤلم الراغب. قد ينير لنا أعماقنا، أو يكون مثالياً، ويُغرِق أو يغوص في المجهول والغامض، وينفّذ المناقض للقيم، ويأتي الأعمال المحرَّمة اللامقبولة اجتماعياً، ويقفز فوق الواقعي والسببي، وينقل إلى المستقبل البعيد كما إلى الماضي السحيق... فالحلم لا يعرف حدوداً بين الأزمنة أو الأمم أو الأمكنة، ولا بين الأجناس أو الأعمار أو الأفراد؛ إنه خارق لكل سببية، وغير خاضع لقوانين الطبيعة أو المجتمع، ولقواعد التاريخِ أو الأخلاق.

5 ـ داخل الحلم، إنّ الصور والرموز، أو المتخيَّلاتِ والأسطوريات، تغطّي على الواقع وتُغطّيه؛ إنّها تفسّره بل تقوده متحكِّمةً فيه. فالتمثّلات والألفاظ تكوّن ما هو طبيعي وواقعي ـ أو أشياء ـ على نحو يصبحان فيه من صُنع الإنسان؛ وبذلك يبدو اللاعقلي أساسياً موجِّهاً، وذا تأثير في التعاملِ والعلائقية ومن ثم في استمرار الحياة وتوكيد الإنسان والانتماءات الاجتماعية.

وفي كلام أخصر، إنّ الألفاظ تضعُ الإنسانَ في نسقٍ، أو في أطرٍ نفسية اجتماعية منطوقة. بذلك يسهل التعاملُ مع الواقع، ويَبنى الإنسانُ الممارسة، ويَنظُم الأحداث والصور والرموز في هكيلٍ عام تؤخذ فيه الفكرة والواقع أو الأشياء والألفاظ متعاونةً تتبادل التعزيز.

6 ـ ليس اللاعقل «شيئاً» خفيف الفاعليةِ والتوجيه في العقل والواقع، كما في الرمز والمتخيَّل، وبخاصةٍ في بنية الحضارة. إنّ اهتمامنا هنا بعيّنات «فولكلورية»، قادت الفكر والممارسة، مثال على الدور المدهِش الذي يؤدّيهِ الضّدّ عقل أو اللاعقل في مجال الحلميات وديناميات الحياة اليومية.

7 ـ اللغة تصنع الواقعَ، والواقعُ يصنع اللغة. والحضارة والواقع واللغة نسق واحد جيّد، أو نظام أجمعيٌّ يؤخذ برمّته ووحدته وكُلّيته، ويتغيّر بتغيّر أجزائه الثلاثة التي يتغيّر كلّ منها بتغيّر البنية العامة لها جميعها. إنّ اللغة التي صاغت الحلميات العربية الإسلامية، على صعيدٍ معيوشٍ تطبيقي وعلى صعيدٍ مدوَّنٍ أقرب إلى التجريبي والعقل والمحاكمَةِ الواقعية، هي لغة تعكس الواقع الآنذاكي، وتُغطّيه، وتُدخِل إلى عمارة الثقافة والتاريخ والنّحنُ. فاللغة، مرة أخرى، تُـذيب الفردَ في الألفاظ العامة، والكلمات، والأشياء، ونُظُم المجتمع، والممارَسات الجماعية.

8 ـ قراءة الوعي في مواجهته للحلم في مجتمعاتنا القديمة، أو في بعض الزوايا الاجتماعية الفولكلوريةِ المعاصرة، تقود إلى أنّ الاهتمام بالجزئي والواقعي والإناسي ضرورة؛ ومنفعة. فبتلك القراءة التطورية التاريخية للسلوك والمتخيَّل يغدو ممكناً استيعابُ معنى التحوّل في الحضارة، والانتقالُ إلى نمطِ حداثوي في التفكير والسلوك والمحاكمة كما في فهم معنى الواقع والرمز، أو الأسطورة واللغة، أو العقل واللاعقل والأخيولة. ونحن الآن، وإذْ نضع أمام الوعي الاستيعابي نمط الفكر الإناسي(1)، نتحوّل إلى قادرين على محاكمة ذلك المنتوج، ومن ثم على تجاوزه، وإعادة ضبط الشخصية والعلائقية ورؤية الواقع أو تفسيره، وبالتالي، تغييره.

9 ـ نتعلّم أنّ التمسّك بالنظرة الثابتة، كما المستقيمة أو الخطّية، تمسُّكٌ بالمسبق الواهي، وإقصاءٌ للوعي المدقِّق بعقلانيةٍ وشمولانيةٍ، وللنقدانية الواقعانيةِ الاستيعابية. . . وكذلك فالانطلاق من الأنساق، والنظريات العمومية، إبعادٌ للنظر الواعي المُحاكِم أو للتشخيص العقلاني في مجال الفردي، والجزئي، والقريب.

لقد كان الأجدى لنا هنا الحذر من الغرق في الكُلّي، والبعيد، والغائم جداً بسبب شدة عمومياته وتعميماته وطموحاته الراميةِ لأن يطوي في داخله كلَّ فكرة، أو كلّ أخيولةٍ وقيمة. فاليقينيات والمصادرات، أو الثوابت الجاهزة والمسلَّمات، تحتاج باستمرار لنظرٍ يعيد النَّظر فيها، ويحاكمها ثم يعيد صياغتها أو صُنع حقائقها.

(1) رأينا أنّه هو النمط الذي يُطلَق على: منتوجات الحلم (أو تفسيراته)، الأساطير، الردود اللفظية اللامباشرة (را: إواليات الدفاع) على القواهر والعواهر واعتباطية الطبيعة أو قسوتها على الإنسان، شتى المنتوجات الفولكلورية من أمثالٍ، وخرافات، وألغاز، ووشم، وفنون شعبية. . .

10 ـ القبولُ بالمختلف، ومتعدِّدِ المعاني، ثم التقاط النسبي والمتغيِّر، ميزةٌ تُسجَّل لمصلحة المنهج التفسيري الذي اتّبعه الأسلاف: فمقولة تغيّر المعنى للرمز والنّص والقيمة، بحسب تغيّر المكان والزمان والثقافة، مقولة بارزة (أعلاه، القسم الثاني، المناهج الذاتانية). وفعلاً، تَصْدق المقولة التي مفادها أنّ المعنى متعلق بالمستوى الاجتماعي والثقافي، والوضع الصحيّ للجسد أو القاعدة البيولوجية، ومحتوياتِ الذاكرة، والوظائف الجنسية، والمشكلات الوجودية والطموحات. . .

الباب الثالث

القوام الحُلمي للنظريات الفلسفية في النبوة والتواصلية والأُخْرويات

مدخــل عــام : الحُلمي أو البنية التحتية للنبويات

الفصــل الأول: الحلميات والنبوياتِ في الأَيْسِيّ والمعرفي والقيمي

الفصل الثانـي: حقبة التّنرجُسِ ثم الاستهلاكِ الذاتي العام داخل أجنحة الفلسفة العَرَبِسْلامية الموسَّعة

الفصل الثالث: تعدديةُ الأنماطِ والمواقعِ داخل النبويات

الفصل الرابع : الحُلمـي والمتضمَّـن والإواليـات المنتِجـة فـي الأخـرويـات المقدَّسة بقسمَيْها العنيفِ والرحيم (أو المنتقِم والنّعيمي)

مُستـصفــىً: النبوياتَ مبْحَث من مَباحث فلسفة الدين داخل الفلسفة العربية الإسلامية. فلسفة النبوة وفلسفة العقل

مدخل عام

الحلمي أو البنية التحتية للنبويات

1 ـ يتوزّع قطاع النبويّات، داخل فلسفة الدين من الفلسفة الإسلامية الموسّعة، إلى محاور هي كلها ـ عند القاع والأُسُس ـ نفسانية اجتماعية؛ وتدور المَحاوِرُ حول:

ـ مَدىٰ تأسيس النبويات للميتافيزيقا، وسائر الفلسفة النظرية؛ ثم للفلسفة العملية (السياسة، الاجتماع، الأخلاق، التربية، التدبير، الآدابية، الاقتصاد. . .)؛

ـ القراءة النفسانية للفلسفة الإسلامية و«العقلية الإسلامية»، والتنقيب فيهما عن الحلمي الصريحِ والعلني، والقابعِ والمطمور؛ أو عن التخيّلي والصورة والرمز، وعن النفسي والإيماني، الوجداني والأيدَيولوجي؛

ـ النبويات من حيث هي عامِل بارز في فهم وتكوينِ تلك الفلسفة، وتفسير ثم تغيير العقليةِ أو الشخصية من حيث بنيتها التاريخية المكرَّسة المستقلة؛

ـ تعاونُ الخائلةِ والعاقلة لبناء نظريةٍ في المعرفة، والكائن، والقيمة؛ أو في الإنسان، والحرية، والتاريخ؛ كما في الصورة، والعقل، والرمز؛ ومن ثمّ في التفسير، والتغيير، والمحاكمة؛ وفي المتزامِن، والمتعاقِب، والمستقبلي، والاحتمالي. . .

2 ـ ينقسم هذا الباب إلى: مَدخَل؛ **الفصل الأول**، وهو تداخل الحلميّات والنّبويّات في علوم الكائن والمعرفة والقيمة؛ **الفصل الثاني**، وهو: الحلميات والمخيال والتأويل في التجربة النرجسية والتغذية الذاتية داخل أجنحة الفلسفة العربية الموسَّعة (الجناح اللاتيني الأوروبي ـ الإسلامي، الجناح العثماني ـ العربي، الجناح العربي ـ الفارسي. . .). وأمّا الفصلان، **الثالث ثم الرابع**، فينظران، إلى جانب الموضوع العام، في المخيال الجماعي، أو اللاوعي الثقافي، والحلميات عبر دورها في تنظيم وتمتين التواصلية وإبراز النمط النقلاني في التفسير والقول والسلوك. . . وفي مطلق الأحوال، إنّ الحلم مؤسِّس كبير في النبوة؛ والنبوة مؤسِّس كبير للعقلَيْن النظري والعملي في الإسلام الحضاري الموسَّع، وفي ندائه الراهن والمستقبلي من أجل أنْسَنةِ الإنسان، وصقل الكينوني أو الإنسانوي، الأخلاقي، والروحاني والتسامَوي. . . في اختصار، إنّ النبوة ـ كما الحلم ـ تقدِّم نظريةً في المعرفة، ونظريةً في تعزيز النَّحنُ أو في السياسة والتواصلية، ونظريةً في الخير والقيمة والكمالات، ورؤيةً إلى المَخْيَلة والمِخْيال كما إلى المرْمَزة والقوةِ الرّامِزة. . . من هنا القول الذي يقضي بأنّ قراءة النبوة، والحلم أيضاً، يجب أن تُشدِّد على دور الوعي والإرادة والعقل، وليس

فقط على اللاوعي والذاكرة والخائلة؛ وعلى العقلاني والمجرّد والمفاهيم، وليس فقط على التصوري والصّور والإيماني بمعناه الضيّق والمحصور؛ وعلى البرهاني أو الفلسفي، وليس فقط على ما هو انقذاف المعرفة أو حدسٌ وإلهام، وفيض؛ وعلى العِلم أو السببية، وليس فقط على التذوّق والفنيات والمعجزة. . .

المرُاد هو أنّ للعلني والرّسمي قيمةً كبرى وفعاليةً؛ فليس المطمور أو النفسي أساساً وحيداً إنْ للحلم أم للرؤيا أم للنبوة. وسيبقى لعلم النفس، بحسب ما أراه، دور كبير في دينامية الفلسفة العربية الراهنة واستراتيجية النَّحنُ. وسنرى أنّ النبويات، داخل ذلك المنظور النقدي والجديد للوجود والموقع والتكييفانية، صارت تَشَومُلاً، وأَنْسَنة، ونقداً للحداثة وما بعد الحداثة، وتربيةً روحانية وإنسانية عَبْرقوميةً للفرد والجماعة كما للمستقبل والمسكونة. . .

3 ـ تنتفع كثيراً النبويات، في الفكر والممارسة عند الإنسان المعاصر، من سُيول الحداثة وأنوارِ ما بعد الحداثة. ولا نؤمن هنا بتفسير متعالِمٍ أو علميائي للنبوة، ولا تهمّنا التفسيراتُ الحلمية، كما الفيزيولوجية أو النفسانية، التي تحيل النّبوّة إلى ظاهرة ملموسة خاضعة كلياً للعلوم التطبيقية أو للتحليل التاريخي والتفكيك. الأهمّ هو، بحسب ما ألاحظ وأُحلِّل، أنْ نتدبَّر جيداً أو نقدانيًا نظرياتِ هذا العصرِ، ثم ما بعد هذا العصر، في: الجوهر، الماهية، الهوية، القانون، المادة، الإنسان، الأخلاق، العقل، الصورة، السببية، المطلق، الحرية. . . إنّ النبويات العربية المعاصرة ترضى اليوم بما سبق أن ارتضاه أسلافنا وحاوروه؛ فقد وافقوا قديماً، ونوافق اليوم على أنّ بعض الأمم ـ بل وقطاعاً غير يسير داخل التراث الإسلامي نفسه ـ أنتجت فكراً رائعاً بمعزلٍ عن الوحي، أو إلى جانبه. فالفلسفة، والتصورات المتماسكة حول الوجود والنظر والمحاكمة، تنشأ قبل النبوة، أو تُصاحِب النبوة، وتُحِفّ بها بتعاونٍ حيناً وباستقلالِ كلٍّ منهما حيناً آخر. لا تلغي النبويات ـ أو التفكيراتُ والتأملاتُ في ظواهر الوحي والدينِ والألوهية ـ مبدأً يقضي بأنّ فلسفاتٍ، وأفكاراً شمولانية، وعلوماً تَحْدث ـ فعلاً وحقاً ـ عند الناس «عن قرائحهم وفِطَرهم أنفسهم». والإنسانوية العربية «الوسيطية» (التأسيسية، العربية الإسلامية) قابلة للصقل و«التطريق» أي لإعادة التنظيم والتعضية والتحيين بغير أن تتطرفّ في معاداة التراثي والمنقول، الروحاني ونداء النبويات أي نداء الحكمة والشجاعة والعفة، الحق والخير والكمالات أو التّساميات. أخيراً، هنا يمكن أن تَرفع النبوياتُ المعاصرة خطابنا في الإنسان والعقل والمستقبل باتجاه الانفتاح ثم المحاوَرةِ للأديان المعدَّدة (الشِّرك، الكُفْر)، والإلحاد، وحكماء العالم القديم أي حيث أنبياء الله وهداة البشرية الذين لم يقصص علينا القرآن أخبارهم (كونفوشيوس، بوذا، أخناتون، حكماء أو نبويون عرب جاهليون. .).

الفصل الأول

الحلميات والنبويات في الأيسي والمعرفي والقيمي داخل الفلسفة الإسلامية الموسّعة

يلعب الحلمي والنبوي دوراً تأسيسياً في تكوين العقلَيْن، النظري والعملي، أي في: الميتافيزيقا والغيبيات، فعل الوجود والأُخرويّات، تنظيم المجتمع وصوغ التواصلية، النظريات في المعرفة والتقييم كما في الشخصية والنّحنُ والسياسة والمتخيَّل. . .

قد يوصف العقل الحلمي، بتسمياته العديدة، بأنه شعبي وشفهي، شعري وأدبي، أصطوري وبرّي، صُوَر وأخيلة. . . غير أنّه لم يَبْقَ عند ذلك المستوى أو الحال؛ فهو استطاع تجاوز تلك الأُسس أو المجال، وذلك المنطق أو البنية. . . إنّه لم يلبث أن انتقل إلى مجال إنتاج المفاهيم والمجرّدات، الأنساق والنظريات، العلوم والعقلانية، التنظير الشمولاني أو متخطّي الأيديولوجيات والمستوعِب للخاص والأهلي ومركزية النّحنُ. أخيراً، لقد شكّلَت النبويات، داخل الفلسفة العربية الإسلامية، قطاعَ فلسفة الدين وليس كلَّ قطاعات الفلسفة. وفلسفة الدين تنظر بعقلانية وشمولانية في وجود الله (مبدأ العالَم)، وخلود النفس، وحرية الإنسان أمام مصيره، والإنسان المتألِّه أو الكامل أو المطلَق. . . وفي جميع الأحوال، إنّ فلسفة الدين تتغاذىٰ ـ ولا تتناقض أو تتخاصَم ـ مع فلسفات العقلِ، والمعرفة، العِلم واللغة، المِيتافيزيقا والمنطق، الأخلاقِ والتواصلية، القيمياتِ والَجماليات، الفكر والمجتمع. . .

مـدخـل

النبوي والحُلمي في صُلب الأيسِيّات

(الأونطولوجيا والإلٰهيات) ونظرياتِ المعرفة والتقييم

1 ـ كُمون الحُلم والميتافيزيقيا، التخيّلي والنفسي في أُسُس القطاع البرهاني وبنية العميقة:

تَتنوّع تجارب إعادة المَعْنَيَةِ التي قام ويقوم بها مفكّرونا المعاصرون لقطاع المقدَّس والمتعالي، للرؤيا الكاملة (النبوة) وطرائق الاتصال بالألوهية، ومن ثم للعالَم الأخروي والماورائيات. من تلك التجارب أرى أنّ الحلم، في القراءة المعاصِرة لخطاب الوحي، استمرّ آلةً ومنوالاً؛ أو تجربةً واعيةً استمرّت ذكراها المطمورة حيّةً في اللاوعي واللامفصوحات. فالفلسفة العَرَبِسْلامية، في قراءتي، نصّ أو تجربة أو إدراك؛ والحلم هو معناها المُجِفّ والهاجع، أي هو محرِّك ضمني للخطاب، وشارحٌ لفلسفة الرمزِ وللتأويلية، للمتخيَّل والذاكرةِ والتواصلية، للمعرفة وبنية السلطة. . .

قد يَقرأ هذا الفصلُ النبوّةَ توخّياً لإعادة مَعْنَيَةٍ تكون طِبقاً للحلميات المعاصرة، وعلى ضوء الرّمازة والمِخيال والتأويلانية. إنّ تجربة خطاب الوحي تجربة تاريخية حضارية عمرها أكثر من 14 قرناً؛ ومن ثمّ فليس المجال هنا والآن مجالُ حَصْحصةِ ذلك الخطابِ أي إثبات حقيقته في مفاعيله وقدراته، في مجاله ومفاهيمه، في مرجعيته وأغواره وأجهزته. قديماً، لم يتخلَّ أهل النظر، في الفكر العربي الإسلامي، عن تناول الحلم كأداةٍ وسيطةٍ، أو كجسرٍ تواصلي، بين المطلق والمجتمع. فعلى غرار ما نراه في الفقهيات والكلاميات، في المألوفيات والعرفانيات، جعل أهل النظر من الحلم المُكَمْلَن طريقةً لتلقّي المعرفة من المطلق ثم، من بعد ذلك، لبثّها في التاريخ؛ ولشرعنة السلطة. وهكذا تكون «الرؤيا الكاملة المكملِنة» أساسيةً في المعنى والحقيقة والأخلاق كما في الوجود والسياسة والقيميات، عند جميع أهل الفكر أو «ذي الألباب» في الذاكرة العربية الإسلاميّة والوعي العام.

هنا، كالحال في قطاعات أخرى من الفلسفة، لا يَظهر أنّ فلاسفتنا وهَنَوا؛ أو وفَّقوا ولفَّقوا. فطرائقهم لم تكن مصالحةً بين اليوناني والديني؛ كانت القضية إعادة قراءةٍ قلِقة،

وصياغةً منفتحة، وموقفاً شمّالاً يأخذ في الاعتبار الإنسان منغرِساً في سيرورة تعاقُب الأمم وتَراكُم الهمم. وفي إيجاز، لقد كانت الإشكاليةُ وحلُّها إعادة استعمالٍ، أو تعضيةً لطريقةِ تَردّ الحلم إلى البشريّ وحده؛ إلى المخيَّلة ونشاطها أثناء النوم (را: أدناه).

2 ـ موقفان برهانيّان من النبوة: تاسيس النبوة الطبيعية، والموقف الإنكاري؛ («أهلُ» الرازي، أو جماعته، ثُلّته ومنواله):

كان القول بالنبوة الطبيعية، عند ابن سينا ـ والسّلالة الفلسفية بعامةٍ ـ نوعاً من ردّ الفوقطبيعي إلى الطبيعي والبشري والمُعقلَن[1]. من جهةٍ أخرى، لقد جَعَل إلغاءُ النبوة، عند الـرازي وقَبيلـه، العقـلَ نـوعـاً مـن العقـل المحصـور الآفـاق ومحـدود المعنـى؛ إذْ يُلغـي «الملحِد»العرَبِسْلامي إمكانَ الاتصال بالله، ويُلغي القدرة للعقل البشري على إنتاج أيّ معرفةٍ بالمطلق أو عن الغيبيات. لكنّنا نرى أنّ الرازي، كما سيمرّ أدناه، لم يستطع الخلاص من الماورائي؛ ولا هو قدر على التنكّر للعالَم المتعالي، ولشغف الإنسان بالمصير والغيب والأُخرويات. ويبدو في دعواه، هو وأضرابه الآنذاكيون، محاصِراً للعقل؛ فعلى الرغم من مناداته **بالعقل المتبوع لا بالعقل التابع**، حدّد ذلك المفكّر ميداناً محصوراً للعقل، وأقفل عليه، وحرمه من الانفتاح وحتى من الحرية. ومِن بَعدُ، فالرازي، وإذْ يلغي الرؤيا الكاملة (النبوة)، فهو لا يلغي الإنسانَ الكامل أي الرّبَّ الإنساني والإنسانَ الإلٰهي (بحسب تعبير ابن سينا، والصوفيين)؛ ولا هو يُقزِّم الإنسانَ أو يَرفض الإلٰهيَّ وكلَّ حركةٍ روحانية. هذا لا يعني أنّنا نستطيع إلغاء «أهل الرازي»؛ نستطيع توظيفهم كتجربة، وكمفاهيم نقدية في مجال فلسفـات اللغـةِ والـديـنِ والعقـل، وخطـابِ الاستـراتيجيـة والمستقبلانيـة، وفـي التجـارب التمرّدية، أو الرغباتِ التاريخية المتكررة بقتل الأب والتحرر من كل سلطةٍ أبوية. وهكذا فنحن هنا نضع ـ داخل الحقل المتطرِّف ـ أولئك المفكّرين الملحِدين إلى جانب نقيضهم، أي الفقهـاء المتـأسّسيـن علـى المصلحـة **والقـراءة المبتهِجـة**، وإلـى جـانـب مِقْعـد المعتـزلـة وقراءتهم **المتوتِّرة**؛ وكذلك فمن حق الواحد من رافضي النبوة أن يتبوّأ مركزه الفلسفي، مَثَله كمَثَل الفلاسفة المعهودين؛ وكالصوفي حيث مقولة وحدة النبوات ووحدة الوجود، ووحدةُ الحقائق أو المتجلّيات برغم كل تعدّدها أو تناقضها وتصارعها[2].

---

(1) سنعود، أدناه، إلى النبوة الطبيعية أو حين تُفسَّر النبوةُ بالبشريّ وحده. وقد أفردنا مكاناً آخر لدراسة سلطة الحلميات والنبويات في الفلسفة العملية (العقل العملي، الحكمة العملية).

(2) تَتوزّع هنا، وفي الأعمال السابقة، المواقف من النبوة إلى: الموقف القلِق، الموقف المبتهِج، الموقف الإلغائي (الإقصائي، الطارد، الرَّفضاني. . .)، الموقف النقدي. . .

3 ـ فلسفةُ الحلم والنبوة أو قطاعُ الحُلميات والنبويات، داخل مجال الفلسفة العربية الإسلامية، هَمّ فكري وسؤال فلسفي أونطولوجي ثم معرفي:

أنتج فلاسفتنا في هذا القطاع؛ لم ينصبّوا على تفسير الحلم في حدّ ذاته بقدر ما تناولوا الأحلام من حيث الوظيفة أي من حيث أن النّبي بواسطة المخيّلة، وفي المنام أو بواسطة الحلم، يستطيع الاتصال بالعقل الفعّال (أو بما إلى ذلك من قدراتٍ فوقطبيعية) لأخذ المعارف التي تنفع الناس، وتنظِّم المجتمعَ والأخلاقَ والسلطة. لقد انكفأت الفلسفة على الحلم لتفسيره تفسيراً عقلانياً؛ ومن ثمّ لاستخدامه بتساوقٍ منطقي في سبيل قراءة الوحي وتأويل النبوة. فكأنّ الحلم، في قطاع الفلسفة، ظاهرة بدنية نفسية روحانية، وفعلٌ يخضع كلّه للدراسة أي نستطيع فهمه وتوظيفه: ليس هو مأخوذاً لأجل نفسه؛ ذلك أنّ فلاسفتنا قد درسوه كظاهرةٍ بشرية مُراكِمين فوق أرسطو في ذلك الموضوع؛ ووظّفوها في مجالهم الأهمّ أي علاقة الدين بالفلسفة إنْ لم نقل، بكلمة أدّق، في مجال الفلسفة التي تبَلغ بالعقل وإبّان اليقظة المعرفةَ التي يبلغها الدين عن طريق الخيال والصورة والإلهام، وبواسطة الحلم أثناء النوم.

إلا أنّ هذا التوظيف الأيسي والمعرفي للحلم، في عمارة الفلسفة العربية الإسلامية، لا يَحجب القول إنّ أولئك الفلاسفة كانوا، في الوقت عينه، مؤمنين بما للحلم من مكانةٍ في الحياة، وبما له من تفسيراتٍ وتأثيرات أو تقسيمات هي هي ما نراه في الفقهيات. إنّ ابن سينا، كشاهد، يضع الحلمَ في منزلةٍ ركيزية داخل نظريته الفلسفية؛ وهو أيضاً في حالاتٍ أخرى يفسِّر الأحلام، ويُحلِّل ظواهر النوم واليقظة والرؤيا، مذكِّراً في ذلك ببعض الطرائق التي كان يقول بها الفقيه أو أيّ معبِّرٍ مُدوَّنٍ في التراث. كما نعرف أيضاً أنّ مِن فلاسفتنا مَن كان يقوم بدور المعبِّر لأحلامه، أو لأحلام المحظوظين، وللطالع أو لأحوال النجوم ومنازل القَمَر (را: وظيفة المنجِّم أو مفسِّر الأحلام التي كان يقوم بها، للمثال، الكندي في البلاط العباسي).

أدخل الفلاسفة مقالاً مختلفاً، متميِّزاً أو بعيداً عن المألوفيات، في طبيعة النبوة ومكانتها كما في جوهرها وتكوّنها؛ ونظّروا لوظائفها الاجتماعية السياسية أو لدورها في حياة الفرد وفي الأخلاق والمجتمع، بل ولعلاقتها بِنَفْس الإنسان وملكاته وجسده. ومن الجائز أن نرى في الفكر الفلسفي محاولةً لتشييد آلةٍ نظريةٍ للنبوة، أو أجهزةٍ وقواعد علمية للوحي والإلهام والفيض، أو للإشراق والمخيِّلة وتلقّي اللدني أو التنزيل[1].

(1) لا يتمركز الفكر الفلسفي حول الفقهيات والأحاديثية أو السيرة النبوية وكُتب المغازي، فهو لا يعتمد=

لقد ثمّروا الرؤيا [الحلم الكامل] للمقارنة بين العقل والمخيّلة، بين الحكمة والدين، بين الفيلسوف والنبي. وهكذا فبإدخال الفيلسوف (الحكيم النظري، أو العملي) إلى قلب الفكر العربي الإسلامي، وبإعطاء الرؤيا تلك المكانة التي تقابلها مكانةٌ مكرَّسةٌ للعقل، أدخل الفلاسفةُ المسلمون إلى حضارتهم ورؤيتهم للوجود والمعرفة والكمال قطاعاً مختلفاً أي قطاعاً آخر هو برهاني: قدّموا نظريةً أو قراءةً فكرية تضع عطاء الرؤيا الكاملة (النبوة) موضع الدّرسِ أو المحاكمة؛ وتجعل النبوة، أو شكلها الثاني (الأشمل، الأعمّ، النبوة الطبيعية، الاستمراري)، في قبضة البشري وتحت سلطة العقلي والبيولوجي وما هو «طبيعي». هذا، في حين أنّ القطاعات الأخرى كانت تعتبر الرؤيا ومصطلحاتها ومرجعيتها «جواهر» لا تُدرَك بالعقل، وماهيات نُدركها بالحدس أي تكون غير خاضعةٍ للتجريبي أي متميّزةً بعدم الخضوع للسببية أو لقوانين الطبيعية والتاريخ والنظر. ويلاحَظ أنّ ذيْنك الموقفَيْن ما يزالان حتى اليوم، ومنذ تلك المرحلة التاريخية، يتصارعان على ساحة الفكر: كلٌّ منهما يدّعي احتكار الحقيقة، وحقَّ إقصاء خصمه.

لم يبقَ، بحسب تحليلي، عطاء فلاسفتنا بنيةً متجانسة. فقد ظهر بينهم، عبْر التاريخ ومن خلال تراكم الفعل الفلسفي خبرةً وتفاعلاً مع مجتمعاته، اختلاف في النظر إلى مكانة النبي حيال الفيلسوف؛ وتنوّعٌ في التنظير لطرائق تلقّي المعرفة، ولطرائق صياغة الحقيقة الواحدة وتأثيرها في ميدان السياسيات ومن ثم في علم المدينة الفاضلة. إنّ الكندي، للمثال، يضع النبي، بوضوح كافٍ، فوق الفيلسوف. وليس هذا الموقف هو هو الذي قال به الفارابي؛ وكان ابن سينا، في رأيي، أقلّ وضوحاً من الكندي ومن الفارابي... والاضطراب، كما التعمية المتعمَّدة أو الصعوبة في بلوغ الدقة والتحليل الصارم، موقفٌ عام. وأخيراً، ثمة رأيُ الذين قالوا بأولوية العقل المطلقة، وبعدم جدوى النبوة وحتى بضررها السياسي والاجتماعي والفكري (ابن الرّيوندي، السرخسي، الرازي، الخ)[1].

يُخفي كل من تلك المواقف من النبوة والفلسفة، أو من الحكمة والشريعة (وهنا ثنائية تبدو اليوم مطروحةً على نحوٍ غير دقيق أو على شكل أُحزوجة)، معنىً وقيعاناً. فثمة محرِّكات ورغبات غير واضحة، ومدلولات كامنة أو غير مرغوب في الكشف عنها والتصريح بها. في جميع الأحوال، إنّ الفلسفة العربية الإسلامية نصّ مستقل، وجهٌ أو كُلّ،

= كلٌّ ذلك من أجل تنظيراته. إنّه يعتمد طرائق مختلفة، ومجال تفكيراته واهتماماته غير مؤسَّس على المعطيات النقلية والنّصّ الديني، أو على المشهورات أو المتواترات والمسلّمات.

(1) را: أدناه، الفصل الثالث.

وحدة أو شخصية مستقلة منتِجة ومتميِّزة. وهي نظر شمّال في المبادىء والعلل والمطلق. ولا نستطيع حصرها في ميدان النبوة، لقد كانت فلسفتنا تُنتِج في ميدان الإلهيات والنبويات؛ إلاّ أنها أنتجت أيضاً في ميادين أخرى متنوعة (معرفيات، منطق، جماليات، قيميات، ماورائيات، فلسفة العقل، فلسفة المعرفة، الخ). من هنا القول إنّه لا سداد ولا حصافةَ في أن يستمرّ الجيل الفلسفي الراهن في التنكّر لقيمة مباحث النبويات عند فلاسفتنا القدامى؛ أو في اعتبار تلك المواضيع منتوجاً غير عقلاني، ونظراً في أمرٍ لا عقلي وغير منطقي، أو ضِدّ بُرهاني وضِدّ عِلمي. ليست فلسفةُ النبوةِ بحثاً قديماً متحجِّراً في معنى الإنسان، ووجودِهِ وحريّته؛ وليست هَمّاً نقلانياً غير جديرٍ:

أ/ فمن جهة أولى، إنّ ذلك الهمّ، كما ذلك السؤال، فلسفي. وهو موضوع خاص بالإنسان، ومرتبط بفهم للعقل البشري الذي هو ـ من بين موضوعاتٍ أخرى ـ غَرَض الفلسفة ومقصدها. كذلك فإنّه سؤال انصبّ على الخيالي والرمزي والنفسي، أي حيث ميادين الحدس والصورة والخِيلة والمقدَّس؛ وكلّها موضوعات تَخصّ الفكر الفلسفي وتُعَدّ بُعداً من أعمق أبعاد الإنسان وأشدها سماكة وظلاماً. أنا أعُدّ اهتمام فلاسفتنا بميدان من هذا القبيل، وهو ميدان ما يزال مجهولاً أو مغطّى ومطمور الأغوار والقيعان، اهتماماً سبّاقاً، وميزةً، ونشاطاً عقلانياً شُمولانياً. هذا، بغضّ النظر عن قيمة نجاحهم، أو مقداره ومعناه، في مضمار معرفة غوريات الإنسان ورموزه، أو أيْسياته وعالمه المجهول، وعقله المحيِّر، ومأساته أو مصيره. . .

ب/ من جهةٍ ثانية، مع رفضنا لردّ النبوة إلى مجرّد رؤيا كاملةٍ أو حلم كبير، ولتقليص الفلسفة العربية الإسلامية إلى نبويات، فإنّ ما يجب إبرازه هنا هو أنّ تلك الفلسفة منفتِحة ومتماسكة، متعدّدة الأغراض والمستويات والأجنحة. كما أنّها أفسحت المجال للآخر، لغير المسلم؛ ثم لطرائق المعرفة اللاحدسية أو للطرائق «التجريبية» والموضوعيةِ الاتجاه. ذلك أنّ قبول فلاسفتنا بأنّ ما يصل إليه أو ما وَصَل إليه حكيم أجنبي هو أمر مقبول، وغير مختلفٍ عما تقوله النبوة، معناه أنهم بلغوا مستوىً منفتحاً على البشري والإنسان، على الثقة بالعقل البشري وبقدرته على الفلاح والتقييم، على المسكوني وما هو دار عالمية، ورؤية «علمانية» وعَبْر حضارية وما بَعد أديانية. إنّهم بتلك الإنسانوية أو النزعةِ المسكونيةِ يُعبِّرون عن خصائص الحضارة العربية الإسلامية، وعن قواها ودينامياتها، عن «روحيتها» وطموحاتها المافوق أقوامية أو المابَعد أوطانية[1].

(1) ندرس النبوّة هنا، وفي كتاب سابق، من حيث هي حادث قائم أثّر ويؤثّر في أيسيات الإنسان =

4 ـ إدراك النبوة عند الفيلسوف أقلّ تفجراً وإقلاقاً أو معيوشيةً ومعاناةً منه عند الصوفي الحاسدِ للنبوة ومحوِّلِها إلى ولاية وعرفان وملكية متناقَلة، والذائب فيها:

قرأ الفلاسفة العَرَبِسْلاميون الوحي قراءة حيّة نشيطة. فهم، في تشخيصي للحاضر أو في قراءتي لنصّهم و«حالتهم»، لم يَجعلوا خطاب الوحي مجرَّد خطابٍ يتلقّاه النبي بغير أدنى تدخُّل منه؛ ولم يجعلوا خطابَ النبوة مجرَّد وعاءٍ للخطاب الإلٰهي، ولا مجرَّد منهجيةٍ أو خطابٍ في تنظيم الوجود والمجتمع والتاريخ. فمفهوم الفلاسفة للنبوة مميّز لهم؛ ويفهمها الفقيه والمحدِّث، أهل العبارة أو أهل الفِرق والخلافات، فهماً آخر خاصاً ومختلفاً. وهنا يتوضّح، مرةً أخرى، أنّ قراءة النصّ الديني تختلف باختلاف موقع القارىء أو المدرِك ومصلحته، أو بحسب ثقافته ولا وعيه. من هنا تأتّى الغنى والتنوع في التعاطي مع الأعماق والمستويات، المتغيِّرات والحقائق.

يُستدعى هنا بسرعةٍ أنّ الصوفي كان، في اعتقادي، أجرأ من الفيلسوف؛ وباستعمال صفةٍ مميّزةٍ أخرى، كان الصوفي أكثر تحليقاً من الفيلسوف في المعتِم والغوري، وأكثر توظيفاً للخائلة تبعاً لطرائق دقيقة تبدو منطقية عقلانية. فقد عانى الصوفي تجربة الإنسان مع المطلق، أو عاش تجربة البحثِ عن الحقيقة، معاناةً أظهرت أنّ تلك التجربة محايثة وشخصية، معيوشة ولا تتوقّف. كما رأى أنّها قد تتغيَّر أو تَضعف حِدّتُها؛ لكنّها تبقى تجربةً قابلة للاستعادة والاستمرار، ولأن تُعاش وتتكرَّر على نحو ما أو تحت تسمياتٍ كثيرة منها: القطبانية، حالة الغوث، الولاية، الإمامة، الفناء في الله أو وحدة الوجود، حالة صاحب الأمر أو صاحب الزمان... هنا عقدة حسَد النبوة؛ هنا الرغبة الصوفية اللاواعيةُ في امتصاص قدرات الألوهية، والسيطرةِ على الطبيعية، واجتياف الخلود. فتلك العُقد البشرية المدفونة هي هنا، في تحليلي، الموجَّهة على نحوٍ واعٍ أو بغير وعي؛ بذلك نفهم ابن عربي، والمهدي بن تومرت، وأيّ قطبٍ أو راغبٍ بالمعصومية والكمال البشري والتألّه على

= ومعرفياته وقيميّاته. ثم إنّها عامل أساسي في تمييز الحضارات الإسلامية عبر الأمكنة والأمم والأزمنة. ولم تَبقَ موضوعاً همَّ الفقهاء وحدهم؛ فهي قد ردّت على أسئلة الفكر حول الحاضر والعقل والمصير، حول المعنى والحقيقة والقيمة. وكذلك، فقد أسّست النبوة قيعان اللاوعي ونسيجَ المتخيّل، ولُحمةَ العقل العملي والإيماني، أي البُعد الأساسي الآخر في الأنا والنّحنُ والعلائقية. كما هي أسّست العقل العملي (الأخلاق، الاقتصاد، السياسة، التربية، التدبير، النفسانيات...) بقدر ما أغنت وموّلت العقل النظري أو الفلسفة النظرية، وأثْرَت الرأسمال الثقافي والخبرات المتراكِمة المترازِحة في فهم الذات والآخر...

الأرض. ما هي الكرامة الصوفية والترتّب البشري أو الولاية والقطبانية، والإشراق والاتصال بالله، أو الشطح والعرفان؟ يُقرأ كلُّ ذلك كظاهرةٍ أو كعارضٍ أساسه توتّر ينشأ داخل عقلٍ راغبٍ بامتلاك القدرة المطلقة، والرؤيا الكاملة. فالإنسان هنا يكون فريسةَ الغيرة من الألوهية أو من سُنَن الطبيعة؛ ومتوتّراً بالرغبة اللامعقولة في الحضور الكلّي الدائم، الجَبَروتي والفِردوسي. وفي كلامٍ آخر، إنَّ الأُفهومات والمرجعية الصوفية تُحيل إلى قراءةٍ مختلفة للنبوة، وإلى مدلولاتٍ عميقة (مغطّاةٍ، أو رمزية ومتوترة) للجسد والعقل، للألوهية والطبيعة، للتجربة الإنسانية وللإنسان بعامة. فقد تنكّر الصوفي لِما هو ممنوع محظور في القول النبوي الذي أعلن الرسولَ خاتم الأنبياء؛ إذْ ـ وعلى الضدّ من ذلك ـ تَمثَّل الصوفيُّ النبوةَ وذاوتها في شخصيته: أعاد تحقيقها في ذاته، وسَّع رسالتها وتبليغاتها، فتح أبوابها المغلقة المكرَّسة مُعطياً إياها أشكالاً مستمرة وتسمياتٍ عديدة (القطب، الغوث، صاحب الأوان، وليّ الزمان. . .). وعلى صعيد أهل البرهان، لم يَظهر الفيلسوفُ متردّداً أو خائفاً أمام المحظور والمحرَّم في خطاب النبوة؛ لقد قلَّص الفيلسوف ذلك الخطاب، وأعاد المسيطِر (المعتِم، المُرعِب) فيه إلى العقل والحكمة، إلى المنام والمخيَّلة، إلى قوى نفسيةٍ وإرادةٍ معرفيةٍ واستراتيجيا سياسية، إلى الاجتماعي والدنيائي، اللغوي والتذكّري. . .

من السَّويّ أن نقرأ «الأقاويل البرهانية» في النبويات والمخيَّلة على غرار القراءة التحليلنفسية للحلم. فنصّ الفلاسفة في النبوة، كما في الحلم، يُخفي ويُخاتِل ويتعرّج. من هنا إمكان القول إنّ مقالهم يتقبّل التشكيك؛ وقد يبدو استراتيجياً، منطوياً على فجواتٍ وعتماتٍ ومضنونات. ويرتكز في جميع الأحوال، على تحليل النبوة تحليلاً علمياً أو على غرار تحليل الفلاسفةِ الآنذاكين للظواهر والطبيعة. ويشغّل خطابُ الفلاسفة مفاهيم متميّزة أشهرها الخائلة، والمصوِّرة، والذاكرة. . . أو الخيال، والتعبير بالصورة والمشابَهة والقياسِ والتلقّي من العقل الفعّال. لقد كان منطق البرهانيين هو الأكثر مع الطبيعي والبشري؛ واستعملوا أدواتٍ أو طرائق عقلانية تفسِّر بعوامل جسديةٍ (بيولوجية)، وبخريطةٍ للعقل أو لقوى النفس، وبتسميةٍ غير دينية للمطلق (وضعوا في مقابل مفهوم الألوهية مفهوماً «بشرياً» هو العقل، العقل الفعّال، أو الأكبر، أو المطلق). وفي التحليلات البرهانية للمجتمع والأخلاق، والفعل السياسي والاقتصادي (را: العقل العملي، أو الحكمة العملية)، انزاحوا إلى اعتماد مفاهيم «مَدَنيةٍ» ونفسانية، «علمانيةٍ» أو غير مصطبغةٍ بالديني المحض، علميةٍ وشِبه مستقلةٍ عن مصطلحات الوحي والغيب. . .

1 ـ الكندي

الأُسُس الفلسفية في رَدّ النبوي إلى الحُلمي والنفسي
أو إلى البشري والاجتماعي

1 ـ خطاب الكندي في المتعالي والمقدَّس،
قراءة الكندي لمقام المحظور والممنوع كما المتخيَّل والرمزي:

تبدو قراءة الكندي للنّصّ الدينيّ غير فاترة، وغير حيادية. فهي ليست حَرْفية؛ ولا هي كُلّها استسلام للخطاب الصريح، أو المعنى الرّسمي (الواضح، المعروضِ الشائع). فالكندي يكشف عن قلقه حيال النّص العلَني، ويسير متوجِّساً في قَطاع المحظور، أو منقِّباً في الأُسُس المطمورة والقوى النفسية، وواقع الإنسان والمجتمع. وبكلمةٍ أوضح، إنه إنهمَّ وتَوتَّر بموضوعةٍ مُقلِقةٍ للفكر البرهاني هي: كَيف يتأسّس خطاب الوحي؟ ما هي حقيقة ذلك الخطاب؟ كيف نُعيد توضيح معناه و«فلسفته»، أو منطقه وأجهزته، أو تَمَظْهراته وتأويلاته ومن ثم رموزه وتواصليته؟

2 ـ القاع الحلمي والنفسي للنص الفلسفي عند الكندي، التأسّسُ على الرمزي، ترسيخ الاعتباري والتاويلي في النّص والنّظر والمحاكمة:

يبدو أنّ علم الأحلام العربي نما نمواً ملحوظاً مع الكندي (ت 873/260 أو 871 م) ومن عاصره: الكرماني، ابن قتيبة، أبي معشر الفلكي... حتى إذا بَرز الدينوري، هذا الذي وضع، كما سبق، رسالته «**القادري في التعبير**»[1] سنة 1006/397، كان ذلك العلم شديد الرسوخ، ناضجاً وبحيث وَضَع الدينوري عمله على شكل تنظيمٍ وتوليفٍ لما سبقه. ومن جهتهِ، لقد ثمّر الكندي ما رآه في أرسطو سنداً فلسفياً، أو نظرةً «وثنيةً» مؤيِّده ومؤكِّدةً لربطٍ علمي بين الحلم والمخيّلة، أو لتأسيس علمٍ برهاني للأحلام؛ ومن ثم لمشروع الدولة والحضارة. هنا كان الكندي رائداً؛ وسيبقى الفكر الفلسفي العربي مديناً لذلك الرائد حتى وإن ظهر أنّه كان مسبوقاً بمفكّرٍ عربي آخر في ذلك المجال. لعلّنا لا نجد صعوبةً كبرى في

---

(1) را: كتاب التعبير في الرؤيا أو القادري في التعبير، دراسة وتحقيق فهمي سعد، بيروت، ج 1 وج 2، عالم الكُتُب، 1997.

رفض الأُظنونات أو الفرضيات التي تَردّ ذلك العمل الذي قام به الكندي ـ حيث اللجوء إلى الفلسفة الأرسطوية لتأييد المعروف عربياً حول الصلة بين الحلم والنبوة والحكمةِ ـ إلى مفكرٍ هلّينستي، أو سرياني، أو ما إلى ذلك ممّا كان يُشغَف به كاتبون أُحاديّو النظر:

أ/ عمل المخيَّلة، من المحسوس إلى التخيّل: ما قام به الكندي، في مجال علم الأحلام، كان تغيير اتّجاه في النظر؛ ثم كان إيجادَ اتجاهٍ ثانٍ شِبه جديدٍ في ميدانه وغرضه، وموضِحٍ أو مؤيِّدٍ للمنهج الذي يشبه البرهاني. قدَّم الكندي طريقةً تستند إلى «أهل البرهان»، أي إلى تفسيرٍ يقوم على العلوم المعروفة آنذاك ويُغذّيها. منذ البداية، ينطلق الكندي من الإنسان؛ ثم من النفس؛ ثم من تمييزٍ بين قوى النفس ترسَّخ في القطاع العربي المتفلسِف وحيث نَتَج تقسيم لا هو أرسطوي خالص، ولا هو أفلاطوني صرف بل هو، كما أفهم وأقول، صياغة عربية وعمليةُ توظيفٍ لمقولةٍ كان يقال فيها ـ آنذاك ـ إنّها عِلمية، أو عقلانية، أو برهانية، أو فلسفية.

ب/ النوم: تَظهَر دراسة الكندي للنوّم قريبةً من المنهج الذي يلاحِظ ويَصِف الظاهرة باحثاً عن عِللها. كان منهجه في التحليل والنّظر يُعرِّف النومَ، ويَصِف ما يؤدّي إليه، ويُنقِّب عن العلل التي تُحْدِثه، ويلاحِظ ما يحصل إبّانه مقارناً الظاهرة عند الحيوان والإنسان. هو يورد منافع النوم، بل وبعض طرائق استجلابه طلباً لإزالة تعبٍ أو لغير ذلك[1]. وتلك الدراسة التي يقدّمها الكندي ستبقى، مع توسّع هنا وهناك في التفاصيل لا في التوجّهات، عند البرهانيين التالين؛ وحتى عند أولئك الذيَ غطّوا القول الوصفي والملحوظ بمعتقداتٍ «جاهليةٍ» مكدَّسةٍ، ومزاعم غير تحليلية.

ت/ النوم والرؤيا: النوم هو «تركُ استعمال النفس للحواس جميعاً»، يقول الكندي[2]؛ ثم يُعرِّف الرؤيا بأنّها «استعمال النفس الفكرَ، ورَفْعُ استعمالِ الحواس»[3]. ثم يجدر الانتباه إلى قوله: «فإذا استغرق الفِكرُ مفكرّاً، حتى لا يَستعمِل شيئاً من الحواس بَتَّةً، فقد تناهى به الفكر إلى النوم»[4].

ث/ الرمز والنفس: يبدو بجلاءٍ أنّ النفس، عند الكندي وبقية الأسلاف عموماً، تُعامَل بمثابة كينونةٍ مستقلةٍ قائمةٍ بذاتها؛ أو كأنّها مصطلح غيبي فائق القدرة والطبيعة. فقد

---

(1) الكندي الرسائل، ج 1، صص 293-307.

(2) الكندي «رسالة في ماهية النوم والرؤيا»، في: رسائل الكندي الفلسفية، ج 1، ص 295.

(3) م.ع، ص 300.

(4) م.ع، ص 296.

جعلوها تقوم بأدوارٍ في البدن جليلة وسابقةٍ على الوجود والوعي. وهكذا فالنفس تُفسِّر ظاهرةَ الحلم؛ وتقود الحلم، ويَرتكِز عليها. وليس في ذلك للبدن كبيرُ تأثير. وتلك نظرة للنفس ستسود في التراث العربي الإسلامي، وفي معظم ثقافات الإنسان، قروناً مديدة قبل أن يعود الفكر المعاصر لتوثيق علاقتها بالجسدي والتاريخي والعقلي. وذاك ما يفسِّر أيضاً النظرة القديمة للحلم، ولتفسيراته ولتوظيفه؛ فقد سادت تصورات أخرى للنفس رمزية وتخيّلية وغير اجتماعية. ونحن حتى اليوم نعطي للعوامل النفسية، لكن بمفهوم للنفسي مختلفٍ عن القديم، دوراً شديد الفعالية في طبيعة الحلم وفي بيولوجيته ووظيفته.

نعود إلى قولٍ آخر للكندي: «فإنّ النفس لأنّها علاّمة يقظانة حيّة قد تَرمز بالأشياء قبل كونها، أو تنبيء بها بأعيانها»(1). وإذن، إنّه يرى أنّ الرمز ينشأ من حيوية النفس، أو أنّه يتولّد من النفس التي هي «يقظانة حيّة». وذاك تفسير ميتافيزيقي لنشوء الرمز لا يكفي؛ أو هو إحالةُ الموضوع إلى مصدرٍ غامض؛ إذْ لم يَدْرس الكندي هذا الموضوعَ الأيسيَّ والأيديولوجي دراسةً تفتش عن السبب، وتتأسّس على تفسير الظاهرة بموضوعيةٍ أو كنتيجةٍ لعوامل واقعيةٍ متزاملة.

هل القول إنّ الكندي مؤسِّس للتنظير الفلسفي (البرهاني) للنبوة، داخل الفكر العربي الإسلامي، قول متسرِّع، أو هو مشوبٌ بمبالغة؟ أهنا خطاب استهوالي؟ لا أعتقد. فكلمة مؤسِّس هنا لا تعني أنّ الكندي أنتج خطابه في النبوة من عدم، ولا تعني أنه قام بعملٍ جليل قَطَعَ مع المعروف أو مع الممكن. هذا بغير أن نذهب إلى البحث اللامُجدي عن معلّم له؛ إنْ داخل التراث، أم عند هذا اليوناني، أو ذاك الهِلّينِسْتي. ولا صحة لقولة إ.مدكور أنّ رسالة الكندي في الأحلام، تبدو «ترجمة لبعض الرسائل الأرسطية»(2). ومن السويّ، تبعاً للقراءة الفورية الكلّية، أنْ نرفض قراءة مدكور الذي يلخِّص آراء أرسطو [في الحلم] كي يثبت أنّ المسلمين «تتلمذوا له هنا كما أخلَصوا له في مواقف أخرى»(3).

لكأنّ مدكور، صاحب نظرةٍ تعود إلى الثلاثينيات وما قبلها، ينتمي إلى«مدرسة» تُبخّس معنى الشرح(4)؛ وهي مدرسةٌ لم تكن فلسفيةً بل متحرّكة بفكرةٍ رئيسية تفتّش عن

(1) م.ع، ص 303.
(2) إ. مدكور في الفلسفة الإسلامية ـ منهج وتطبيق (القاهرة، دار المعارف، ط 2، 1968)، ص 92.
(3) م.ع، ص ص 92-93.
(4) الشرح هو، في المدرسة الفلسفية العربية الراهنة، إعادة ضبطٍ أصيلة؛ وإعادة صياغةٍ أو تنظيمٍ وتأهيلٍ وتسمية.

اليوناني في كل نظرٍ فلسفي عربي إسلامي[1]. ورأيـي، في هذه الأشمولة هنا، هو أنّ الكندي جعل من الحلم والنبوةِ أثراً من آثار المخيّلة؛ وكان مِقداماً في صياغة خطاب الحكمة النظرية في الحلم. لكنّ ذلك السَّبّاق لم يُفصِّل (سيفعل الفارابي)؛ لعله خاف من الربط فلسفياً وبصراحةٍ بين المخيال والنبوة التي استمر يأخذها، كما نرى، تبعاً للنظرية الدينية التي تجعل النبي إنساناً مصطفى قد اختاره الله لطفاً بالعباد أي لتنظيم أحوالهم وإرشادهم إلى الفوز بالدارَيْن. ولعلّ معتقدات الكندي الاعتزالية، المتميّزة بقراءةٍ تضييقية للنبوة وقائلةٍ بالصرفة[2]، وقلّة اهتمامه المعرفي بمصطلحات الكشف والإلهام والفيض والعرفان، عوامل قد تفسّر عدم انجراره إلى ربطٍ فلسفي بين الحلم والولي، أو الحلم والصوفي، أو النبوة والولايةِ الجامحةِ لامتصاص المطلق واليقينياتِ وقوانين الطبيعة.

3 ـ المشروع الشخصي للكندي والمشروع العام للدولة أو الحلم السياسي للأمة:

هل يبدو أنّ خطاب الكندي في الحلم، ومن ثمّ في النبوة، يؤيّد مشروع الدولة أو يتوازى مع فكر الدولة الاعتزالية التي كان الكندي يَنصرها ويَرتبط بها؟ أكان ذلك الإرتباط اللاامتمايز يعكس أو يُمثّل مقال المعتزلة في النبوة والمعجزة، أو في اللغة والصرفة؟ لكأنّ ذاك الرّبط بين الكندي الفيلسوف والاعتزال السياسي يبدو فهماً غير كاف: فالفهم الشامل لخطاب الكندي لا يكتفي باختزال نصّ الكندي إلى مُلحَقٍ بالسياسة العباسية الاعتزالية (حتى المتوكّل)؛ ولا إلى مجرَّدِ مُلحِقٍ للنبوة بمقولاتٍ طبيعية محضة. إنّ نصّه، هنا، منجرِح.

يضع الكندي خطابَ الرُّسلِ وعلومَهم فوق كل علم، والمعرفةَ الإلٰهية فوق كل معرفة، والرؤيا فوق كل حلم. وإذ هو يجعل دولة المعتزلة فوق كل دولة، ودولة «عقلهم» فوق عقلٍ كلِّ دولة، فإنّ دولة النبوة هي إذن دولةُ العقل ودولةُ الاعتزال أيضاً. فهل بذلك يتوافق خطاب الكندي الرسمي مع الخطاب العلني للحضارة العربية الإسلامية (الممثّلة آنذاك بالدولة العباسية) والذي هو خطاب في العقل وقدرته على التميـيز بين القيم، أو على اختيار

(1) تعود إلى الظهور، بين الحين والآخر، أُدروجة حَرّانية تَردّ الفكر العربي الإسلامي إلى الحرّاني والصابئي، أو إلى الهرمسي والغنوصي وما إلى ذلك مما يُذكِّر بأظنوناتٍ بائدة وطرائق ناقصةٍ في الإدراك، أو قراءةِ النّصّ؛ أو في التأرخة للأفكار والفلسفة كما للعلم والمعارف.

(2) هنا المقولة التي مفادها أنّ الإنسان يستطيع أن يأتي بما أتت به النبوة، لكنّ الله «صَرَفَ» عِبادَه عن ذلك. وهذه المقولة في المعجزة (والوحي، وإمكان الإتيانِ بكلامٍ يشبه الآيات القرآنية الكريمة) تبدو إواليةً دفاعية، وتحصيناً لفظياً وحيلياً، وتعزيزاً وهمياً وغير مباشر.. لكنّ القولة «الإصلاحية» هذه، كانت شديدة الجرأة.

الفعل وتحمُّل تبعاته والمسؤولية عن نتائجه؟ وإذا كان العلني يعطي الأولوية للنبوة والوحي، لعلم الرُّسل وللحكمة التي أتوا بها، فهل أنّ الثاوي المقلِقَ كان يُخفي إشكاليةً ما؟ أي هل كان يتأسّس على مقموعٍ حيّ مفاده أنّ السَّببيةَ تحكُم الطبيعة، وأنّ المعجزة لا تمرّ في النفوس بغير أن تجرح السُّنَن؟ إلى جانب قوله بالصُّرفة، ربما كان الكندي يَحجب حقائق أو يَقمع حقائق خوفاً من خدش الإيماني والاعتباريات. ربما يكون ذلك الخوف وهمياً، أو غير واضح؛ لكنّ دفاع الكندي عن علم الأنبياء لا يمنع ظنّي في أنّه كان يرمي من وراء ذلك إلى الدفاع عن نفسه وزيادة إقناعها. لعلّي لا أتسرّع إذْ أعرض رأيي على نحو أوضح مفاده أنّ للكندي خطاباً مستوراً لا يُلتَقط بسهولة:

أ/ لقد اقتنع بأنّ الخطاب العلمي[1] على حقّ؛ وبأنّ الحقيقة موجودة أيضاً خارج خطاب النبوة. ولا يبدو لي أنّ نصّ الكندي في الحلم والنبوةِ لا يُخاتِل، أو لا يقنِّع ويتنكر؛ والمرورُ إلى النبوة من الحلم، في نظرية الكِندي، مقلِق للوعي وجارحٌ للثقة واليقيني.

ب/ وإذْ هو اعتزالي، فإنّه بلا شك قد تبنى مقولة الصّرفة ومن ثم ما يحفّ بذلك النظر الاعتزالي الحذِرِ في مجال السببية والوحيِ والمعجزة. ومن الإلتفافي ملاحظةُ أنّ فكر المعتزلة يساعد، في رأيي، على الانتقال إلى الإلحاد أو إلى المحاكمة القاسيةِ لكل فكرٍ أو معتقد. إنّ نصَّهم لا يُدرَك إن لم نتعقّب مطموراته وعتماته، تلافيفه وتضاريسه وكثرة أسئلته.

ت/ كان تلامذة الكندي أشهر المتنكِّرين للنبوة[2]؛ أليس من الممكن ـ أو المحتمل ـ إذن اعتباره موحِياً بذلك؟ كأنّه مَهّد لهم، أو أسرّ لهم؛ أو لعلّهم رأوا فيه سبّاقاً يدلّ ويرشِد. وإذن، فما هو المعنى الكامن في مقولة الكندي حول الحقيقة عند أممٍ لم تَعرف النبوة، وفي مقولاته الاعتزالية في العقل والسببية ومعجزة القرآن؛ لماذا صار تلامذته أشهر الملاحدة؟ إذا ما أضفنا إلى كل ذلك فكرةً أخرى، هي اهتمام الكندي بتأويل الأحلام وبالتنجيم في البلاط العباسي وبمقولة المهديةِ والمعصومية، فلعلّه يغدو إمكاناً ومجالاً مفتوحاً رأيي الذي يجعل نصّ الكندي ذا أغوار لم تُقرأ بعد. ففي تلافيف ذلك الخطاب، في مطموراته ولا منطوقه

---

(1) الخطاب العلمي، في الفلسفة العربية الإسلامية، كان أغنى من أن يُختزَل إلى الفكر اليوناني وحده. والخطاب (أو القول) العلمي هو هو، في الفكر العربي الإسلامي البرهاني، الخطاب أو القول الفلسفي.

(2) عن نظرية الكندي في الفلسفة ومذهبه في الأخلاق والمجتمع والسياسة حيال النبوة، را: زيعور، الحكمة العملية. . .، صص 217-251.

وتعبيراته اللامفصوح عنها، يهجع نظر للفلسفة «يجعل منها غطاء» للخوف من الإيماني أو من خدش الإيماني، ولتغطية الذات ولتحقيقها، وللتعبير عن ضِرامية المجتمع والحضارة، ولشرعنة السلطة والسيادة بل والمواقف الاعتزالية منهما. قامت الفلسفة، عند الكندي، بدور المحقِّق للذات؛ والمغطِّي لقلقٍ حيال المصير، وحيال البحث عن الحقيقة. فلعلّه من الممكن أنّ تكون الفلسفة قد لعبت أيضاً، وفي الآن عينه، دور المثير للإلحاد ودور القامع أو المبلسِم له. وفي جميع هذه الأحوال المتناقضة، كانت الفلسفة، عند الكندي، بمثابة «نبوةٍ» للجميع أو للمعمورة، للإنسان ولكل العقول أو الأمم، للأشمل والأعمّ؛ وكانت نبوةً انتهضَت من الحسي والنفسي، من الواقع والإنسان، من المخيلة والحلم. كانت نبوّةً عقلها عملي، ومقصودها عملي بل ونفعي أو مَنْفَعي.

4 ـ المنهجي والإقلاقي في محاكمتنا لنبويات الكندي وأجهزة أيسياته ومعرفياته:

حرَّكت نبويات الكندي، ومن ثم أيسياته، داخل نظريةٍ فلسفية في الإنسان أو مذهبٍ في المعرفة والأخلاق والسياسة، نصاً جديداً وطرائق اختلفت عن الطرائق الفقهيةِ والكلامية ثم الصوفية والعَوامِّيّة [الدهمائية]. ويصحّ القول إنّ تلك النبويات كانت القاع والقاعدة والمحرِّك لفلسفة الكندي، أو لمقولاته في المجتمع والسلطة كما في المعرفة والميتافيزيقا والقيمة؛ فجاءت نبوياته مطوِّرةً للحقل الفكري السائد، ومستوعِبةً متخطِّية للوافد (اللاأهلي، اللامحلّي، العالمي...)، وغنيةً بنصّها اللامعلَن أو اللاامتمايزِ والظّلّي، ومنطلِقةً من الإنسان وقواه وإرادته.

لكأنّ إدراكنا اليوم لتلك النبويات، وتشخيصها بمثابة حالةٍ أو تجربةٍ أو نصّ أو حلم، يكشف فيها فجوات، وتقريباً لمساحاتٍ متباعدةٍ متنافِرةٍ ومسافات، وتركيزاً على عناصر دون أخرى داخل البنية العامة. إنَّ اللاوعي والمحجوب أو الثاوي في تلك النظرية عائد إلى ثقافة الكندي ومرجعيته، ثم إلى نمط شخصيته وطموحاته داخل مجتمعٍ معقّد وسلطةٍ اختصت بفكر فلسفي «منفتح». لم نكتفِ، أعلاه، بدراسةٍ مُمنهَجةٍ؛ فقد أدركنا الحالة ـ أو قرأنا وشخّصنا ـ تبعاً لطريقةٍ إقلاقية، متسائلة، غير مهتمّة بالبحث عن جواب أو عن إعطاء معنى نهائي للنبويات عند الكندي. والأهم أيضاً هو أنّ هذا الأخير يبدو قريباً من تشخيصٍ واقعي بَشريّ (تاريخي، عقلاني، نفسي) أو طبيعي ومادي للنبوة: فقد ردّها إلى الحلم، وقلّصها إلى منتوج نفسي وحسي، أو متخيَّل ورمزي. لم يتنكّر للمختلف معها أو عنها، ولا نفىً أو طرد ما أتى مستقلاً عنها. من هنا كانت صعوبات نبوياته، ومزالق إعادة الترتيب لمرجعيةٍ إيمانية. ولا أعتقد أنّ الكندي لم يضطرّ للالتفاف والتشويه، وللتكثيف والإزاحة،

من أجل سدّ الفجوة بين البرهاني (الذي هو مجرّدات وعقل وأفاهيم) والحلميائي الذي هو، عند الكندي نفسه، حسي نفسي، وغير صريح أي صُوَر وأخيلة، ورمز وتشبيهات وأقنعة. وفي جميع الأحوال، إننا نستطيع الكلام عن تأسيسٍ عند الكندي لتيارٍ برهاني، أو غير عرفاني ثم غير «إلٰهي»، داخل النبويات، تَوضَّح عند ابن باجة ثم ابن رشد[1]. في عبارةٍ أخرى، ليس الفيض مقولةً مؤسِّسةً أو مهيمِنة عند الكندي في فهمه للنبوة والمعرفة، فهو مختلف عمّا سيقوله أو يتصوره الفارابي وابن سينا بحماسٍ ووضوحٍ عن الفيض والإشراق، أو الصدور والانبثاق. ثم إنَّ فلسفة النبوة، داخل الفلسفة العربية الراهنة في الدين، تتجاوز تصوراتِ الكندي عن النفس وقواها أو علاقتها بالبدن والدماغ، بالمعرفة والحس. فلا نقول اليوم إنَّ النفس جوهر بسيط، روحاني، إلٰهي أو من نور الله؛ وإنَّ المعرفة إشراقية...؛ ولا اهتمام راهناً بتقسيمات النفس، بحسب الكندي وسليلته؛ ولا برفضه لاعتبار القوتَيْن الغضبية والشهوانية جزءاً من النفس.

وإنّ كنّا نرفض تصوراته عن العقول، فإنّنا نعي جيداً اعتبار الكندي للعقل «قُنْيَة»، وأنّ «الأجناس والأنواع والأشخاص هي جميع المعقولات؛ فهي إذن موجودة في النفس... وأنّ العقل في النفس هو المعقول، والحِسّ هو المحسوس»... وأنَّ الدماغ هو موضوع لجميع القوى النفسية... وهو آلة مشتركة بين الحس والعقل، وآلاته المساعِدة هي الحواس... والقوة الحاسّة ليست شيئاً سوى النفس»[2]. وفِعلاً، تنطلِق المخيّلة من الحواس، والحواس ليست شيئاً سوى النفس، والدماغ موضوع لجميع القوى النفسية... لكأنّ كلَّ شيء هو، إذَن، في الإنسان الحيّ أو في الجسد والمجتمع والمعرفة البشريةِ بمفردها. وبذلك نقول اليوم ما سبق قوله: إنّ نظرية الكندي في النبويات نظرية في النفس (العقل، المخيلة)، أو في الجسد، (الحواس والدماغ)، أو ـ بكلمةٍ واحدةٍ ـ في الإنسان[3].

(1) قا: الحلميات والنبويات عند: مسكويه، التوحيدي، ابن طفيل، ابن باجه، ابن رشد (وغيرهم من الفلاسفة الذين لم يُسهبوا في تفسير النبوة تبعاً للحلمي). وقد لا يكون ممكِناً التأكيدُ على أنّ هؤلاء أهملوا الحكمة العمليةَ، ولا سيما قطاعها المنزلي والآدابي والأقوالي...، لأنّهم لم ينطلقوا من النبوة أو لم يتأسَّسوا على النبويات الفلسفية.

(2) را: جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان (بيروت، دار الأندلس، 1980)، ص 44.

(3) را: الكندي، رسالة في ماهية النوم والرؤيا، الرسائل، ج 1، ص 302. هنا يختم آل ياسين رأيه في ذلك القول للكندي: «وهذا موقف يميل نحو التجريبية يُقدِّر عليه الكندي كلَّ التقدير». قا: م. المصباحي، من المعرفة إلى العقل... (بيروت، دار الطليعة، 1990)، ص 21. هنا يقول المصباحي: إنّ الفعل العقلي عند الكندي... هو توجيه لقوّة التّعقّل إلى عالَمٍ آخر خارج عالَمَيّ النفس والطبيعة، هو عالم العقل الأول الذي هو كليّةُ الأنواع والمعقولات».

2 ـ تأويلانية إخوان الصّفا ورمازتهم وحُلمِيّاتهم
توظيف الحلم والنفسي في مجابهةِ المقدَّس والسياسي
أو في توسيعهما وشَمْلنتهما

1 ـ الحلمي والتشبيهي والاستعاري،

مدخل إلى فكر الإخوان المعرفي والإنسانوي وأيسيّاتهم؛ معلِّمون وسبّاقون:

درس إخوان الصفا ظاهرة المنام في مجالاتٍ كثيرة، ولأغراضٍ متعددة، داخل رسائلهم. فهو عندهم ظاهرة عامة: يعرفها «أكثر الناس من الرّجال، والنساء، والصبيان، والجهّال، والعلماء، والأخيار، والأشرار». وحدسوا بوظيفته الإشفائية[1]؛ ورأوا أنّ له وظائف ومكانة أيْسية[2]: فهو يُميّز الإنسان، ويُظهِر تمايز النفس عن الجسد، ويكشف حاضرها وجوهرها. والحلم دليلٌ على وجود النفس؛ وعلى قواها، ومكنوناتها، وخصائصها. ويسخر الإخوان من الزعم بأنّ «المنامات لا حقيقة لها»؛ وقدّموا هنا وهناك عيّناتٍ من الأحلام المفسَّرة التي تؤكّد نظرتهم الماورائية للنفس، ونظريّتهم في المخيِّلة والعقل أو في الفلسفة والنبوة وتنظيم المجتمع والسياسة. وهم يَستندون إلى آياتٍ قرآنية يُثبِتون بها «أنّ الرؤيا صحيحة»، ويوردون الأحاديث النبوية حيث القول: الرؤيا الصادقة جزءٌ ما محدَّد من أجزاء النبوة؛ ارتفع الوحي وبقيت الرؤيا الصادقة. . . وباختصار، يكرّر الإخوان النظرةَ الفقهية للحلم حيث القول إنّ أكثر الأنبياء «كانوا يقبلون الوحي في المنام عند ترك النفس استعمال الحواس»[3]. من هنا إمكانُ ومجال إدراكِ قواعد عمارةِ الإخوان وأُسُسها في التأويلانية والحلميات والرِّمازة؛ فهي قواعد مفادها:

أ/ في النصوص الإلهية ما هو ظاهر وعلني، أي «الألفاظ المقروءة المسموعة»؛ ولها أيضاً «تأويلات خفية باطنة، وهي المعاني المفهومة المعقولة»[4]. المراد هو أنّ للنّصّ والحلم والإنسان وجهَيْن: الظاهر الصريح الجليّ، والأسرار المستورة الكامنة العميقة.

---

(1) را: إخوان الصفا، الرسائل، (بيروت، دار صادر، د. ت)، مج 4، ص 86.

(2) م.ع، 3، ص 421. قا: الجملة عينُها عند الكندي (اعلاه، الفقرة السابقة).

(3) را: م. ع، مج 3، صص 86-89.

(4) إخوان الصفا، مج 4، ص 138؛ أيضاً: صفحات عديدة أخرى.

ب/ الإنسان «بالمنامات وتأويلها يَعرف الكائناتِ والبشارات والإنذارات»[1]؛ والمنامات حالة من الروحاني، أو لونٌ من الرؤيا ثم من النبوة.

ت/ الحلم والنبوة طريقتان في الاتصال بالغيب أو بالألوهية[2].

ث/ كما يضاف على تلك القواعد قاعدةُ أنَّ «رسائل» الإخوان تحتوي على نظراتٍ إناسيةٍ ثاقبةٍ ما تزال ثمينة حتى اليوم بسبب أنها تكشف عن خبرة العقل العربي الإسلامي في تأويل كلٍّ مِن الأدب الشعبي، والاحتفالات والمعتقدات، والأساطير، والحكايا...؛ وفي الإنتاج داخل عِلم الأحلام، والعلوم الاستسرارية. إنّنا اليوم نستطيع اللجوء إلى تلك المنهجية المحفوظة في «الرسائل» حينما ترغب في استكشاف بعض الرموز والاعتباريات والأخيلة؛ فمن ذلك، على سبيل الشاهد، قولهم: بكاء الإنسان كالمطر، يقظته كالحياة، نومه كالموت...؛ ومما ينفعنا أيضاً، في دراستنا الحاضرة للرمزي، مكافأةُ الأخوانِ بين جسد الإنسان والأرض، بين لحمه والتراب[3]. وهنا ظاهرة معروفة في العالَم؛ إذْ لم يتفرّد الإخوان، لا في الفكر العربي الإسلامي ولا في حضارات أممٍ كثيرة، بالتقاط مبدأ تشبيه العالَم بالإنسان. فمقولة أنّ الإنسان عالَمٌ صغير[4]، وأنّ العالم إنسان كبير[5]، ليست فكرة هرمسية أو غنوصية أو حرانية؛ لا هي صابئية ولا هي هلينستية... لعلها موجودة في كل تلك المعتقدات معاً، أو في معظمها؛ وهذا بغير تأكيدٍ على أنّها لم توجد في عوالم أخرى كثيرة ومنها العالَم الإناسي داخل التراث العربي الإسلامي وما قبل الإسلامي. وبكلام شَمّال، هنا نمط أرخي [عام، سِنْخيّ، أصلي] نتعرّف عليه داخل الألغاز والأحلام والحكايا الشعبية والفوازير...؛ فتشبيهُ عينِ الإنسان بعين (نبع) الماء، والأمّ بالأنهار، تعبير عن تجربةٍ إنسانية موغِلة، عن نمطٍ أرخيّ، عن مذهبٍ في الإنسان منغرِساً داخل الطبيعة بتفاعلٍ.

ج/ شغّل الإخوان بعض الاتجاهات والاعتياداتِ الفكرية أو الطرائق التي تتأوّل العرفان والنبوة، كما الولاية والإمامة، تأويلاً هو كما تأويل الحلم. ثم إنّ تقديسهم لبعض أنواع الحلم (الرؤيا، الحلم الكامل) هو الذي شكّل مذهبهم في تنظيم النظر والوجود والأخلاق، أو الأيسيات والمعرفيات والتواصلية. فهم قد انطلقوا من الحلم، من الإنسان،

(1) م.ع، ص 421.

(2) م.ع، ص 84؛ صص 457-458.

(3) م.ع، مج 3، صص 466-467.

(4) م.ع، مج 1، ص 456؛ مج 3، صص 213-214.

(5) م.ع، مج 2، صص 24 والمابعد، صص 143-144؛ مج 3، ص 212.

ليؤسِّسوا ويقيموا ثم يُشرِّحوا نشاطات الإنسان الإبداعية وأنطولوجيته، معناه ومآله...

2 ـ تلازم المعرفة والسلطة، إسقاط الحدود وفَتحها، إلغاء مركزية النبوة وتوسيعها أو فَلْشُها وجَعلُها مسكونية وخاصة بالإنسان:

وظّف الإخوانُ قولهم في الحلم والنبوة والإنسانِ في رحلتهم للبحث عن السلطة أو لقلب الدولة. ففكرهم المتقبّل لكل مذهبٍ وفرقةٍ ودين يتقبّل، بسبب ذلك ونتيجة له، عدم حصر الوحي ـ قبل النبي وبَعده ـ بأمّة واحدة؛ بل وهم لم يَحصُروا الوحيَ والنبوةَ بعد النبي: لقد رأوا في الحلميات، وحيث طرائق التلقّي للحقائق عن طريق العرفان والحدس والرؤيا، طريقةً للضّمّ وأداةً لتبرير اللّمّ وتوحيد كلّ اختلاف. إنّ المسكونية، في «الرسائل»، دعوة هي سياسية دينية معاً؛ ولعلّ الحلميات ـ وليس العقل وحده ـ تُقدِّم الدليلَ على إمكان تلقّي المعارف المتشابهة عند أمم متباعدة؛ ومن ثمّ على إمكان توحّد تلك الأممِ أو تَجاوزِ الحدود فيما بينها. بكلماتٍ أَخْصَر، لم يَصعب على أحدٍ اكتشافُ المضمر والمسكوت عنه في «الرسائل». ففي قيعان نصّهم العلني الصريح تقبع تأويلانيتهم، وتتحرَّك رغبة مقنَّعة مدفونة تفتّش عن تحقيق المنامات اليقظوية والليلية المعبِّرة عن مشاريع الإخوان السياسية، وطموحاتهم الاجتماعية. والحلميات الشخصية لصاحب النص، في «الرسائل»، تختفي، وراء نصهم المقعَّر، أو في لاوعي النّص وظلاله. وكما أنّه في الأحلام تَسقط الحدودُ والفروقات وتتغيّر المواقع، إذْ الحالم يَتصرّف عموماً كبطلٍ يحقق مشتهاه أنَّى شاء وخارج تخوم أمته وزمانه، فكذلك في «الرسائل»؛ فهنا أيضاً تسقط الحدود والفروقات بين العقول، أو الأزمنة، أو الأمكنة، أو الأمم، أو الأديان...

بذلك وحده يصبح مشروع الإخوان مفهوماً، ممكناً، قابلاً للتحقق؛ ويصبح «الخطاب الإخواني» في الإنسان والإنسانية هستيرياً، أو حلماً، أو حالة هذائية، أو بطلاً إناسياً يقود ويتحكّم. وكالحال في الحلم، وظّف «الإخوان» الرموز؛ فعبَّروا بالإشارة والرمز أو الصورة والاستعارة عن حاجتهم المطمورةِ المقنَّعة. وحقّقوا، كالحال في الحلم، إرواء رغبتهم بالقوة والسلطة عن طريق التخيّل والتوهم والإنسحاب والنكوص أو التعويض والإبدال وما إلى ذلك من إوالياتٍ غير مباشرة (وهمية، ريشية، ناقصة، لفظية). إنّ المخيال (بتسمياته أو أبعاده المختلفة) هو الذي كان الأداةَ الأولى في تصوّر مشروع الإخوان؛ ثم لجأوا إلى العقل والمنطق (المنطق الرغائبي أو الأيديولوجي) لتبرير مشروعهم أو لتغطيته، ولتنظيم التأويلاني وصياغته والتدقيق في مرجعية الرمزي أو النفسي وإمكانه. لقد كان فكر الأحلام، أي أجهزة الحلم ومنطقه، ركن خطابهم، ومحرِّك نصّهم، ومفسِّر إوالياتهم في

الدفاع التقريظي وتوفير التوكيد الذاتي. وبواسطة الحلم، أو باعتماد إوالياته ونسخه، فتحوا النبوة، ووثقوا بكل دينٍ، وبالإنسان. . .

3 ـ هل المشروع الإخواني بديلٌ من النبوة أم تغطية لها وتثمير وإدامة:

اللاعقلي والأسطوري، اللاسببي والأناني، الذاتاني والمنفلِت، هو أكبر جهاز محرِّكٍ أو آلةِ إنتاجٍ في قطاع الحلميات كما في التفكير العامّ والنصّ عند الإخوان. إنّ التنقيب في المشروع الفكري عند هؤلاء السّاسَة[1] يُظهِرهم ممثّلين ماهرين لاستعمال خطاب الوحي من أجل تنفيذ الرغبة، أو في داخل تصوراتهم للوجود والقيمة، وفي استراتيجيتهم. كان همّهم الأكبر تثمير ذلك الخطاب؛ وليس إظهار حقيقة، أو كشف علم، أو البحث المنطقي في المعرفة والعقل والمجتمع. وسيبقى إخوان الصفا، وحتى اليوم وعلى غرار الغزالي والغزاليّين، رمزَ الخطابِ الذي يوضَع في خدمة المصلحة السياسية. وذاك رمزٌ لتفكير يوظِّف الحقائق؛ وليس لتفكير ينقّب ويشخِّص، أو يعالج الوقائع ويصبو لأن يكون منزَّهاً وبحثاً في المحض والمجرَّد وتأسيس العلوم. لا يزول ذلك الصراع بين هذَيْن النمطَيْن من التفكير أو في الخطاب؛ ومن الصعب الإكتفاء بتفسيرهما أو بردّهما معاً إلى عاملٍ واحد هو الشرط السياسي الاجتماعي وحده؛ أو هو الطبيعة البشرية وحدها.

أكّدتْ لي ملاحقةُ قضايا التصوف إمكان إحالة بعض نصوص إخوان الصفا، هي أيضاً، إلى ميدانٍ فرعي وغنيّ وزاهرٍ داخل قطاع الأدب. فدراسة الأدبِ العربي ستجد شُسوعيةً وثراءً في تلك النصوص؛ وستنكشف مَجالات فسيحة وجديدة أمام الناقد الأدبي؛ إذْ سيقرأ نصاً بعيد الأغوار، مثقلاً بالدلالات الثانوية وبالاستعارات، مشبعاً بفكرٍ أدبيٍّ الطرائق أسطوريّ المنحىٰ. من جهةٍ أخرى، سيبرز أمام القراءة العيادية نوع من التفكير الحلمي، وتثميراتٌ واسعة في دنيا الكليدمنة والرمزي والبلاغة كما في الإناسة والتأويل والتصوف. هنا نحيل إلى الإبداعات الأدبية الحلمية، وكشاهدٍ، موضوعات إخوانيةً من نحو: السكران وأبوه[2]، المقعد والأعمى في البستان[3]، الغربان ملّكوا الباز المتظاهر

(1) مشروع «الإخوان» حلم كبير أو حلم جماعة؛ وهو، على غرار الحلم، يقنّع ويرمِّز أو يُكثّف ويزيح ويبدِّل. وفي القطاعَيْن تقوم بدور فعّال إواليات التّمسرح، وإلغاء الحدود بين: العقل واللاعقل، الواقع والممكن، الماضي، والمستقبل، التعبير بالتصاوير والخِيلات والتشابيه، وبالاستعارات والحكايا والكنايات، والتعبير بالأفهومات والمجرَّدات والعقل. . .

(2) م.ع، مج 3، ص 74.

(3) م.ع، مج 3، صص 156-159.

بالزّهد[1]، جماعة الحمام البرّي والعقعق[2]، الثعالب وجدت جثةَ جمَلٍ فلجأت إلى الذئب. . . ومن النصوص الأخرى الكاشفة والطامرة أو المقنّعة المرمَّزة والمُمَسْرَحة: النبي والصبي الأعمى[3]، الفارس والراعي والحطاب[4].

نستنتِج من هذه القراءة الحلميائية، التّعقّبيةِ لما هو غير مفصوح، أنَّ رسائل إخوان الصفا نصّ أدبي غني، وكرامةُ صوفيٌّ واسع الآفاق والاحتمالات؛ ويذكّر بابن المقفع وبكليلة ودمنة، ثم بكلّ خطابٍ تمريري أو مقنّع، وبكل فكر تأويلي. نحتاج لدراسة ذلك النص: فهو أدب شعبي، وحلم أو حكاية، وإمكان للبحث عن نظريةٍ في الرمز، وفي البيان، والتأويل واللغة. . . أمّا الأفكار والنظرات في الوجود والقيمة، أو في الإنسان والرغبة، في «الرسائل»، فكانت الأفكار السائدة والتي استمرت متحركةً فيما بعد داخل نصوص فلاسفتنا ـ وحتى في القطاع المعيوش[5] ـ ولا سيما في النظر الذي كان يريد نقد الاجتماعي السياسي فيقع مرغَماً في نقد دين الحاكم أي في معرفةٍ وروحانياتٍ خاصة بالسلطة المهيمِنة.

4 ـ النّص «الإخواني» حلمٌ كبير أو حلم جماعي، وأسطورة أو ميثة؛

إسقاط التكاليفِ (أو النبوة) مشتهًى أو تحقيقُ رغبة، حلمُ فردٍ أو أسطورةُ جماعة:

ربما ظَهرت مبالغةٌ أو أُحادية متعسّفة في الموازاة التي أقمناها أعلاه، وفي مكان آخر، بين الحلم ومشروع «الرسائل»: الإواليات مشتركة، وكلّها غير مباشرة؛ والنصّ العلَني أفقر من المحتوى الكامن المعتِم أو الظّلّي؛ والرغبة المكبوتة أساسية، مكوِّنة للمضمون، ومحرِّكة للقيعان؛ والتجارب القديمة، وأُسُس وبدايات السلطة وأيديولوجيتها، أو الذكريات الصادمة في الماضي متحكِّمة ومتفاعلة مع الخبرات الواقعية المعيوشة في الحاضر. . .

وليس صعباً إحضار نقاط شَبهٍ أخرى: كلاهما رسالة، وتعبير، وتسوية، وظاهرة هي

---

(1) م.ع، مج 3، صص 167-168.

(2) م.ع، مج 3، ص 169.

(3) م.ع، مج 3، صص 508-509.

(4) م.ع، مج 3، ص 508.

(5) للمثال: آخر مرتبة النبات متصلة بأول مرتبة الحيوانية، وآخر مرتبة الحيوانية متصلة بأول مرتبة الإنسانية، وآخر مرتبة الإنسانية متصلة بأول مرتبة الملائكة الذين هم. . . (رسائل، مج 2، صص 150-151؛ مج 2، ص 168، صص 178-179). وتلك نظرية استمرت فيما بعد (را: ابن خلدون، للمثال)؛ وهي تجعل الحيوانات متقدمة على الإنسان بالزمان (رسائل، مج 2، ص 182) وحلقةً من سلسلةٍ واحدةٍ هرميةٍ تَجمع في وحدةٍ مترابطةٍ متّصلةٍ الطبيعة برمّتها.

سوية وغير سوية معاً، ومسعى لرفض الواقع، أو لإزاحة حالةٍ وتقنيع أخرى. وكلاهما تحريك للصورة والخِيلة؛ وتأسُّسٌ على الرمزي والاستعاري، الإزاحةِ والإخفاء، التكثيفِ والنكوص إلى التعبير بالحسي والابتدائي والعياني. . .

بيد أنّ الشَّبه الذي قد ينبغي التلبُّث المليُّ عنده هو الشَّبه في الوظيفة: فكلاهما يحقّق الرغبة المكبوتة، ويوفر - على نحوٍ رِيْثيّ - التكيّف النفسي الاجتماعي، ويعيد الاعتبار الذاتي للذات، ويخفّف وهمياً من التوترات فيطهّر ويبلسِم ويعزّل، أو يمحو ويغسل. . . وإذْ كلاهما يُسقِطان الحدودَ بين النقلي والعقلي[1]، فإنّهما يُلغيان الحواجز والتراتب الهرمي والترتيب بين مقامات الشخصية أو داخل الجهاز النفسي، بين مقامات الفعل، بين طرائق التفكير أو قوالب إنتاج المعرفة والمحاكمة. . . أهذا كلام خطير؟ ربّما! أستدعي كشاهدٍ هنا والآن، ومرةً أخرى، ظاهـرة إسقاط التكاليف (حتى وإنْ كان لمصلحة تكاليف أخرى أقسى أو مختلفة) على صعيد جماعة أو فرقةٍ، وفي بعض الحالات المَرَضيةِ وحتى السوية عند الفرد.

إنّ إسقاط التكاليف ليس، في تشخيصي هنا، تهمة واتّهام؛ ولا هو تأثيم مسبق جاهز أو إدانة. ولا أقول إنّها ظاهرة مَرَضيةٌ، أو منجرحة، أو شاذة. فالظاهرة هذه، بحسب اختصاصي، تُحلَّل كأيّ تجربة، أو إدراكٍ، أو نصّ، أو حلم، أو عُصاب، أو حالة هستيرية. . . ؛ وأظن أنه لا قيمة كبيرة في اعتبارها ظاهرةً ثورية، تمرّديةً ضد العنف والقمع، وتوقاً للحرية. وليست هي علمانيةً جِدّية، أو مذهباً في الحرية والإنسان.

إنّ إسقاط التكاليف، أو ما قيل تحت عنوان «ليلة الكشفة»[2]، أمرٌ معروف جيّداً في مناماتنا؛ وفي الجماعات القديمة كما الراهنة، بغضّ الطرف عن المستوى الحضاري، أو عن الأمم والطبقات والألوان[3]. بكلماتٍ واضحةٍ وذات قيعان، إنّ مقولة إسقاطِ الحدودِ بين مقامات الفِعل (الحرام، الواجب، الحلال) داخل الجماعة «تُهمةٌ» أُلقيت، في التاريخ،

(1) الزمان، أو المكان، في نصّ الإخوان ليس فيزيائياً: إنّه نفسي؛ يتداخل فيه الحاضر مع الماضي والمستقبل، ويتحرّك بمشاعر الإنسان ورغباته؛ وهو زمانٌ مفتوح، مرِن، بلا حدودٍ وتَمرتبٍ، أو تحقيبٍ وتوزّع تاريخي (قا: الأزمنة والأمكنة في: عالم الخيال، الإبداع، الحلم، الأدب الشعبي، الأسطورة، الحكاية، الميثة، الرمز، التأويل. . .).

(2) أو، بحسب التعبير العواميّ المتداوَل، الكفشة.

(3) قا: مقولة شيوعية النساء، والأطفال، والأموال. أيضاً: زنى الأقارب أو الرُّهاق، أو الحبُ بين المَحارم؛ داخل اللاوعي وفي الحكايا والأساطير حيث تَسقط القيود على ذلك الرّهاق (incest barriers).

على بعض الفِرق أو النصوص أو التجمّعات والحَلقات[1]. لكنّ تلك «التهمة» هي شيء يتحقق دائماً في الأسطورة والحكاية، ورغبة لاواعية ثم متحقِّقة أساسية في طبيعة المنام؛ وهي، من جهةٍ أخرى، نتجيةٌ لنمطٍ من العيش والتفكير عند الجماعات وبخاصةٍ إبّان حالات التوهّج، والتواحد، والمشتَرَكِيةِ في الاحتفال العام... فهنا تكون الجماعة محصول تماسكٍ اعتباري؛ وتتحقّق هنا وحدةٌ روحية اندماجية، وانسجام ووعي جماعي جمّاع مؤجِّج. وهنا تلعب الجماعة دور البطل الإناسي ـ أو الحلم ـ المحقّق للفرد المُشارِكِ كل مشتهىً، وكلّ كمالٍ، بل وكلّ انفلات من قيود المجتمع والواقع والأخلاق[2]. إنّ مخيال الجماعة، كالحال عند الفرد السويّ وعند اللاسَويّ، يوفّر للنَّحنُ التوازنَ والاستقرار، ثم الإمكانَ على الاستمرار والتماسك والمجابهة، وعلى إسقاط القيود الاجتماعية والأخلاقية، وتفجير الرغبات الليبيديةِ الغُلميةِ المكبوتة.

ليست مقولة إسقاطِ التكاليف بعيدةً عن الدعوة إلى شيوعية النساء والأموال في الفكر اليوناني. ربما يكون المنظور والمنهج والركائز أموراً مختلفةً في الحالتَين؛ إلاّ أنّ الأهمّ، في القراءة العيادية كما الحُلميائية للظاهرة، هو كونهما منتوج تفكيرٍ حلميائيّ أو هذائيّ، ابتدائي أو طفليّ وما قبل التَّجمعنُ. فالرغبة هنا محقّقة على نحوٍ تقهقري، أي بمثابة نكوصٍ إلى مقامات المحظور والمحرَّم التي لا يستطيع إلاّ الحلم أو الهذاءُ والتفكير الإناسي إلغاءها[3].

ومن منتوجات الحلم أيضاً، أو ممّا هو متأسّس على إواليات الحلم ووظائفه، نذكر ما ينسب إلى إخوان الصّفا حول الرغبة بين المعلِّم والمتعلّم؛ وهي علاقة نَظَّر لها وصاغها الفكر والمجتمع إبّان سقراط وأفلاطون ومن إليهما عند اليونان. ولا نستطيع إغفال العامل

---

(1) وظائف رغبةِ إسقاط التكاليف هي عينها وظائف الحُلم: تحقيق مشتهى مقموع، بلسمة انجراح، تعويض، نكوص، إبدال... ففي القطاعَيْن دحض للسلطة، واختراق للاجتماعي، وتَعدٍّ على الحقائق والمعرفة والمعاني الحاكمة، ونقضٌ للمرجعية والمفاهيم السائدة المهيمِنة.

(2) قا: حفلات الحشود، حلقات الجماعة المنقفِلة، بعض سلوكات الأقليات شديدةِ الانغلاق، توهُّج الرغبات المقموعة عند التجمّع العام أو في طائفة (اجتماعية أو دينية) مقموعة، المخيال الحشدي، زنى المحارِم، «مضمون» اللاوعي الجماعي، الخبرة البشرية قبل التاريخية أو المشاعية البدائية...

(3) ويستطيع «المَلاك»، أو الإنسان النابغ، الذي استطاع اختراق النُّظم الاجتماعية والمعرفية والأخلاقية السائدة الحاكمة، إسقاط المألوف واليقيني والأعراف. فالمجنون (وفي الحلم أو في الذُّهان) والمتفوّق وحدهما يستطيعان تخطّي المجتمع ونُظُمه، سياسته ومعرفته... وفي الأسطوري والرمزي، التخيّلي والنفسي، نستطيع إسقاط المراحل الزمنية أو اختراق الفواصل إنْ بين حقبات الزمان أمْ بين أعمار الإنسان الواحد أم بين نقائضه (را: وحدة الأضداد).

الحلمي واللاواعي والمكبوت، النفسي والاعتقادي والرمزي، في تفسير تلك العلائقية المناهضة للقيم والتصوف الصراطي والسلوك المُجمْعَن.

ثمة أيضاً منتوج حلمي ثالث يهجع في قاع نبويات الإخوان، وفي تجاويف نصّهم البرهاني بعامة. إنّه حاضر في رغبتهم العلنية والمطمورة بإزاحة النبوة الحاكمة لإحلال «نبوياتهم» الخاصة (البديلة، المستمرة. . .). وهم أظهروا وحَجبوا رغبتهم بسيادة «رسالتهم» المبثوثة في رسائلهم، وبتجاوز الرسالة القرآنية، أو استيعابها وإعادة تثميرها أو استغلالها. فقد تحركوا في الفضاء الحلمي والأسطوري، واعتمدوا إوالية التنكر للواقع والسيطرة اللفظية عليه؛ يُضاف أيضاً: اختراق صُوري للحواجز السياسية أو الأغطيةِ الأخلاقية والاجتماعية النافذة، وامتلاك وهمي ريثي لخصائص الألوهية ولقدرات السُنن الطبيعية أو لإمكان القفز فوق الطبيعي (را: عقدة حسد النبوة، عقدة اجتياف الألوهية). فالحُلمي يفسّر إنتاجَ المعرفةِ التخيّلية التي ـ عند الإخوان كما عند الطفل وفي العقلية الميثومانية ـ تعطي شخصاً أو جماعة جبروتاً بلا حدود، وحضوراً كاملاً تاماً بغير قيود، ودمجاً اصطناعياً وتلفيقياً للنقائض أو الأضداد. . .

إنّ البطل في رسائل الحكمة، وفي الحكمة العِرفانية، في السِّيَر أو في السلطة الكرامية، والمعرفة اللّدنية، منتوج حلمي. ففي الحلم يحوز الصابر على تلك الصفات الإخوانية (مج 3، ص 384؛ قا: مج 4، صص 14-40 ,41-60؛ الخ)؛ وفي الحلم أيضاً تحوز الجماعة على الخصال الكاملة المؤمثَلة وشبه التأليهية التي تتخيّلها «الرسائل» (للشاهد: مج 2، ص 51؛ عن «أهل الحكمة»، را: مج 2، صص 21-23؛ الخ). وفي اختصارٍ وتكثيف، نلتقي بالتفكير الحلمي، أو بالمستوى المنخفِض الضبّابي للوعي، داخل الحلم والأسطورة والقطاعات الإناسية بعامة، مؤسّساً لمجالاتٍ عديدةٍ أخرى: الحَيَونْسانة (مج 4، صص 37-40)، الكَيلدِمْنات والحكايا الخرافية، العلائقية بين المِلَل (مج 2، ص 367)، ثمّ فيما بين النِّحَل أو الطوائف، وفيما بين الأعراق وداخل المعمورة، الأُخرويات وبخاصة التخيّلات عن المدينة الفردوسية النَّعيمية الكاملة. . . ففي ذلك الإلغاءِ للحدود والمسافات والأزمنة، وبذلك التفكير الحلمي اللازمكاني التخيُّلي واللاواعي والرمزي، تنوجد الأسباب المفسِّرة لليوطوبيا والأيديولوجيا اللتَين تُقرآن داخل مَرجعيةِ الإخوانِ حول تعاونهم ومودّتهم في الدنيا والآخرة، وحول تخيّلاتهم ومناماتهم المتعلّقة بالتعاملية الأمثلية المُكمْلَنة، وبالسيطرة الأسطورية (الرمزية، النفسية) على الوجود والمصير، وعلى السياسة والأخلاقِ والفكر.

نجح الإخوان، عن طريق الحلمي والتأويلي، في تأكيد مقولات الانفتاح بين الأديان، بين الأزمنة أو الأمكنة، بين طبقات الفكر أو مقامات الشخصية أو طرائق الإنتاج المعرفي، بين النصوص، إلخ... وكما نجحوا في تفسير الحلم، وفي توظيفه لخدمة «مذهبهم الرّباني» (للشاهد، مج 4، صص 90-94؛ ص 320 وما بعد، صص 457-458)، فهم نجحوا أيضاً في مجال التأويل نجاحاً وسّع مدى نبوّتهم البديلة والمستمرّة وحكمتهم المقترَحة المنفتِحة، أو رسالتهم المعروضة بمثابة المنقِذ المخلّص والتي لم أُشِر هنا إلى أنّها صائبة أو فاشلة أو ما إلى ذلك من أحكامٍ نهائية بتّارة. بيد أنّ تلك النبويات الإخوانية، أو قراءتهم للنبوة والحكمة الدينية أو لفلسفة الدين، التي أطرحها هنا للإدراك بمثابة حالةٍ أو تجربةٍ، عُصابٍ قهريّ أو أحلام، تبدو لي:

أ/ منجرحة (عُصابية، طِفلية). يعود ذلك الانجراح، في تشخيصاتي للمَرَضي الظّلّي، إلى تزامل عوامل معرفيائية وأخرى أيْسيّةٍ (إنّيّة، أونطولوجية)، ومن ثم قيميّة. فالأيديولوجي أو نبوياتهم الحمّالة لاستراتيجيتهم بنية متأسّسة على قواعد أو أجهزة وطرائق تختصّ بالعقلية الطفلية حيث النزعة الاصطناعية، والتلفيقانية، والتعامل الميثوماني والأَنَويّ مع الطبيعة والبشر، والعلائقية التشاركية، والمستوى المنخفِض للوعي والمحاكَمة وتشغيلِ الفكر الأفهومي (للشاهد، قا: الهذيان، الفُصام، الحالِم، البطل في الملاحم الشعبية والسِّيَر، الوعي التخيّلي عند الصوفي وفي الأساطير...). أمّا الجارح الآخر، الذي تَنْبغي وَعْيَنَته ثم تعضيته وإعادة تأهيله، فهو الجهاز التأويلي عند الإخوان: إنه رخو ومائع، غير واقعي ومنفلِت، ألْعُبان وذاتاني، لفظاني وطفلي وغير منطقي، غير محكوم إلّا برغبته بذاته وبمعاييره الذاتية؛ وليس بوقائع صلبة وبإرادةٍ متماسكةٍ حرّة وغير أهوائية تخيُّليةٍ (را: ما بعد).

ب/ يتكافأ مع تلك القيمة المظلِمةِ نقيضُها، أي القيمةُ الجاذبةُ الإيجابية الجلّابة التي تعطي لقراءة الإخوان وخطابهم وتفكيراتهم ما يُعطىٰ للأسطوري من تقديرٍ واحترام. ومن غير الصعب أن نستعيد هنا ما يقال في الأسطورة: إنّها ليست مناقضة للعلمي، ولا هي مجانية تخلو من المعنى، أو التنظير لرؤية عن العالَم، أو إعطاء تصورٍ عن الإشكالي في الوجود، وفي موقع الإنسانِ وعقله وانغراسه... والميثي (الأصطوري) والإيماني، الحدسي والرمزي أو التخيّلي واللاواعي، يُعدّ أساسي في الفكر والشخصية والمعرفة، أو في الأنا والنّحنُ وتنظيم الوجود، وفي المواقف من الألوهية والمعايير والسياسة.

ليس قولي بأنّ نصّ الإخوان، في النبويات والحكمة والفكر، قد يتشخّص كنصّ

أسطوري (تَخيُّلي، حُلمياتي...) قولاً تحقيرياً[1]. ولا أعتقد أنّ إحالة ذلك النّص إلى نوعٍ أدبي، أو القول إنّه منتوج أدبي، يعني تبخيساً. فبالفعل، لقد أسهم الإخوان في مجال الأدب التخيّلي كما في مجال الغرائبيات، وفي تصوراتٍ غير زمكانيةٍ عن المكان الكامل والزمانِ المثالي الأمثل والحياة الفِردوسية... ولا أعتقد أنّي أقد أَقع في الأيديولوجي، وضحيةً للنزعة اللاتاريخية والنزعة التحقيرية للأصطوري، إنْ لم أشكّك في «الثوابت الدينية» أي إنْ أعلنتُ عدم رغبتي أو عَدم قدرتي على تأويل «الأمهات»، وعلى الخروج من دائرة اختصاصي المعرفي كما المِهْني[2].

إنّ قراءتي السريعة (أعلاه) لمعاني وظواهر الجنس عند إخوان الصفا، والتي قرّبتُها من العلائقية والمعاني المعروفة في التصوف، قامت على تفكيكِ الأسطوري والحلمي وبخاصةٍ ما هو «عجائبي غرائبي»، وغير مفصوح. فتلك القراءة قد لا تكون مستنفِدة إنْ لم تأخذ على بساطٍ واحدٍ ذلك الموضوع المذكور، ومعه أيضاً الجنس في المُدن الفاضلة الشعبية، والصوفية، وفي الجنّة العواميّة[3]. أخيراً، إنّ الإخوان فكّروا جيّداً في مجالاتٍ أخرى متأسِّسة على الحلميات: فقد وضعوا حكايا شعبية، وخرافات، وكليدمنات[4]؛ وأبدعوا في قطاعاتٍ أخرى من الأدب الشعبي والتفكيرات الإناسية[5]. كما أنَّ لهم مقالهم في الأخرويات، أو في البعث والقيامة وتصوّر الجنة (الرسائل، مج 3، صص 287-320؛ مج 4، صص 37-40)؛ وأقاموا ذلك على معيار أو أساسٍ هو المخيّلة، ومن ثم فهم أقاموا التفاوتَ بين الناس على التفاوت في المخيّلة (مج 3، ص 418؛ صص 421-423)[6]؛ وليس تبعاً لمعيار الدين أو الأمة أو اللغة...

5 ـ أشمولة، محاكَمة واستيعاب:

يثير مقالُ إخوان الصفا الفضولَ المعرفيّ، ويَجذب نحوه إرادةَ التحريّ والمُساءلة. إنّه

---

(1) تركي علي الربيعو، من الطين إلى الحَجَر... (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1997)، ص 101.

(2) م.ع.، صص 98-103.

(3) را: إبراهيم محمود، جغرافية الملذات ـ الجنس في الجنة، بيروت، دار رياض الرّيّس، 1998.

(4) للمثال، را: الرسائل، مج 3، صص 172-173.

(5) نعتبر، في هذا الكتاب، أنّ الإنسان الكامل فكرة (مقولة، أفهومة) يصوغها، ومن ثم يرتضيها، التفكير الإناسي أو «العقل الحلمي». را: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم...

(6) عن نهاية العالم، ورسالة في البعث والقيامة والنشر والحشر، را: إخوان الصفا، الرسالة الجامعة (ط 2، بيروت، 1984)، ص 398؛ صص 428-453.

مقالٌ مريبٌ، مؤزِّم وتحريضي. ومن السويّ، من جهةٍ أخرى، أن نقلِقه، ونَجرح استقراره ونصه الظاهر الصريح، ونسائله، ونتعقب خريطته وعتماته أو خفاياه وحناياه. فالمراد هو أنّنا يجب أن لا نبقى عند التوصيفي، والتلخيص، والقراءة المسطّحة المبتهجة المستكفيةِ بما يبدو مباشرةً؛ أو يُدرَك فوراً وللتوّ، أو بسرعةٍ، ومن غير إجهادٍ واجتهاد.

لم يتمسّك الإخوان بالنظرة الفقهية للنبوة؛ ومن هنا تَوفَّرَ لديهم نظرٌ خَلخل الأنامركزيةَ والأناوحديةَ للخطاب الديني السياسي الحاكم (المتفرِّد، المسيطِر). وانزاح نظرهم إلى تصورٍ موسَّع للنبوة والألوهية شَمَل كل فرقةٍ، وكلَّ مهمَّش ومنجرحٍ، أو مطرودٍ وغير رسمي؛ وبذلك أُضعفوا هيمنةَ السلطةِ الأُحادية، وضَعضعوا السيادةَ المطلقة للنّص «الرسمي». فقد عرضوا قراءةً منفتِحةً مرنة؛ وتمركزوا حول معنىً جديد، ومستوى مختلفٍ يطوي في داخله أدياناً أخرى، ونظراً مُزاحِماً ومُطالِباً بحقّه أو بشرعيته ووجوده، وقادماً من خبراتٍ تاريخيةٍ ـ إسلاميةٍ وغير إسلامية ـ أي سابقةٍ على النبوة وقادمة بعدها، أو مصاحِبة لها ومُحِفَّةٍ بها[1].

لا نكتفي، هنا والآن، بالمحاكمة المعهودة، لتفكير إخوان الصفا، حيث التلبّث عند القول إنّه تلفيقاني وتوفيقاني أو ما إلى ذلك من طرائق إنتاجية أراها منجرحةً أو بعيدةً عن الطرائق النقدية العقلانية المباشرة... فهو، وبخاصةٍ في مجال النبويات المؤسَّسةِ على الحلميات، تفكير لا يُلتقَط في مكانٍ أو موضوعٍ إلاّ ليهرب ويُخاتِل في مجالٍ آخر. ولعلّه كان من أبرز من يُذكِّر بإواليات التصوفِ التي تُمارِس ـ قولاً وسلوكاً ـ لعبة الخفاء والتجلي، الحضور والغياب، الكشف والحجب، الغوص والعوم... كما يقترب الإخوان من القول الصوفي في تثميرهم للحلميات؛ وفي التقنّع، والترميز، والتَّمَسْرُح، والتقهقر إلى الصورة والخِيلة، الابتدائي والمحسوس... وكالحال في الحلم، أزالوا السّدود بين الواقع والخيال، بين الأزمنة أو الأمكنة، بين مقاماتِ المحرَّم والمباح، بين الضروري والمحتمَل أو الممكِن... ويبدو لي خطابهم، وتماماً كما في الحلم أيضاً، أنانياً تَسْوَوِيًّا، نَرجسياً ومحقِّقاً لوظائف نفسيةٍ عديدةٍ ضرورية من أجل الاستقرار النفسي، والتطهّر، وحُسنِ التكيّفِ مع الحقل والآخرين[2]. أخيراً، قد لا يكون بلا نفعٍ أو صوابِ الانتباه إلى أنَّ

---

(1) حول نظرتهم للمسيح، را: مج 4، صص 30-32.

(2) كانوا من الكبار الذين ثَمَّروا الحلمَ ـ أو التفكير الإناسي والجهاز البياني ـ من أجل بثّ تعاليمهم واستراتيجيتهم؛ ومن أجل اعتماده كأداةٍ تُحقِّق لهم ترميز أفكارهم ثم التنرجس الذاتي، وتسفيل الأخصام، وتزويق المستقبل. كرّرنا أنّ إواليتهم، في الإنتاج والتكيّف، تبقى ناقصة وحيلية...

خطاب الإخوان حقّق لهم توكيداً ذاتياً شديد البروز، ومشاعر بالانتماء إلى وعيٍ جماعيّ متميّزٍ واثقٍ من قيمته وقدراته وشُسُوعيّته... وعلى الرغم من توتراتهم ومخاوفهم من الاستبداد، فهم يُبدون شجاعة: إنّهم أصحاب إرادةٍ جريئةٍ وسبّاقون، مختلفون ومجدِّدون... وضعوا استراتيجيا، وأنتجوا أفكاراً وتنظيماً، وأرصَنوا أيديولوجيا وتحركاتٍ غنيةً وطموحة، تفسيريةً وتغييرية، انقلابيةً وبعيدة الآفاق... أناروا عتماتٍ كانت تبدو مرعِبةٍ أو محظورة، وأثاروا إشكاليات وعرة، وأقلقوا الوعي السائد، وجَرَحوا التصورات المألوفة أو اليقينيات الآنذاكيةَ في مجالات: الألوهية والجسد، المسكونية والنرجسية الجماعية، السلام بين الأمم، تضافر الأديان أو الحقائق أو الفِرَق والمذاهب، النبوة المستمرة (الولاية، العرفان)، التأويل، المعنى الظِّلّي، الإنتاج التخيّلي والفردوسي، الإنسان الكامل[1]، الزمان المفتوح اللامحقَّب السَّيّال، المدينة الفاضلة، الأحلام الجماعية...

في ميدان الرمزيات، كما التأويلانية والحلميات، يبقى إنتاج الإخوان شيئاً جديداً. فهم غيّروا، وعمّقوا. ولعلّهم كانوا أبرز من استطاع أن يُمَسْرِح ويرمُز حياة الإنسان (وفوزه بالدارَيْن، ومصيره) بواسطة توظيف الحلم والحكاية والمرموزة؛ كما سنرى فيما بعد[2]. وهم، في مطلق الأحوال، علّموا؛ وكانوا سبّاقين مؤسِّسين. وليس هو خالياً من الدقة والتمحيصِ اعتبار أنّهم كانوا النبع للغزالي، أو لابن خلدون، في الحلميات والتفسير والأخرويات كما في فهم الماضي والسياسة، العقلِ والمجتمع... قد نقول، بَعدُ أيضاً، إنّ «الجماعة» غرِقوا في قطاعٍ يُسمّىٰ اليوم، داخل المدرسة الفلسفية العربية الراهنة، فلسفةَ الدين. وهذه الفلسفة كانت، في فكر الجماعةِ أو ألبابهم، مَهديانيةً، رسولانيةً، خَلاصية أو باحثةً عن تحقيق الفوزَيْن للفرد والنّحنُ (را: الفوزانية في الفكر الديني المسلم). لقد طرحَتْ تصوراتٍ حلميةً، واستراتيجياً تخيّليةً أمثليّة. وأنا، رغم ميلي الأقوى إلى فلسفة العلم، التي لا تَمنع الاهتمام بفلسفات الأخلاقِ والعقل والسياسة، فإنّي أرى أنّ فلسفة الدين، والميتافيريقا، ميدانان راهنان ينتفعان من مدينة «الإخوان» الفاضلةِ والتي كانت استكشافيةً وتجديديةَ المقصَد. ونتدعّم، في الإنسانوية العربِسْلامية الراهنة، بالطريحة أو

(1) را: الرسائل، مج 2، صص 376 والمابعد. الإنسان الكامل مقولة أراها تعود إلى منتوج التفكير الشعبي (والصوفي، والطفلي، والحلمي) أو حيث تَنخفِض حدّة الوعي والعقل والإرادة؛ وهي أيضاً مقولة تتعدى الوطن الخاص إلى المسكونة (را: النمط الأرخي، أو الأصلي، الموغِل والعامّ).

(2) قا: الرسائل، مج 4، صص 86-89؛ صص 90-98.

النظرية الإخوانية، وبمقولتهم في «فضيلة العِلم»[1]، ومنفعةِ الفلسفة، وخصالها[2]، وقيمةِ الإنسان بل ومكانةِ الطبيعةِ (هو عالَم صغير، إلخ. . .) في وجود الإنسان، وتفسير بعض الآيات بمرونةٍ وتوسُّع تأويلاني (آدم، المعصية، الخَلْق من الطين، ارتقاء الإنسان، معنى النبوة والرسالة والأنبيائية، الأشياء الفقهية أو التشريعية، إلخ.) . . . لقد وضعوا مَثَلهم الأعلى أو حلمهم الأكبر إمكاناً يتحقق فقط عند آخر الزمان؛ فآنذاك «يستقيم أمرُ الدين، ويَنتظِم أمرُ العالَم على كلمةٍ واحدةٍ، ويجتمع بعد الشقاق، وتَظهرَ دولة إخوان الصفا»[3].

(1) الرسالة الجامعة (كشاهدٍ أو مكتشِفٍ)، صص 57-60.

(2) م. ع، صص 60-64.

(3) م. ع، ص 399.

3 ـ الفارابي

المُمثِّل للطرائق المشتركة في تحليل النبوة والحلم وتداخلهما المستمر

1 ـ عمّار ناجح للمعرفيات والأيسيّات والإلٰهيات، للنظري والعملي والقيمي، انطلاقاً من الحلم والتخييل ونقيضهما؛ الاهتمام بالحلمي يغدو مقولةً أساسيةً ومنطلَقاً:

ليس كلُّ قول الفارابي (ت 950/339) هو قول الكندي ثم ابن سينا، ومَن إليهما فيما بعد من سليلة الفلاسفة؛ وليس هو ما يقوله أيضاً ـ وإنْ في الميدان الثاني ـ الكلاميون والمحدِّثون والفقهيون والمقمِّشون. فالفارابي يتميز بدوره كعمّارٍ أكبر لمبنى الفلسفة العربية الإسلامية التي يحتل فيها الحلمي مدماكاً عريضاً لكونه ارتبط بالنبوة والمُخيِّلة والذاكرة، أو بالعقل الفعال وتنظيم المجتمع والأخلاق وما إلى ذلك من المصطلحات المميِّزة للفلسفة المذكورة (الصورة، الحدس، الانبثاق، التلقّي، الأخيولة، المَخْيَلة، المِخيال، الترميز، التأويل، إلخ). للفارابي، من بين رسائل وكتبٍ كثيرة، كتاب في الرؤيا أورده القفطي (رقم 62 من لائحة كُتب الفارابي)[1]. ويَذكُر ابن أبي أُصيبعة ذلك الكتاب أيضاً[2]، (الرقم 71 من لائحة الكتب ـ المذكورة هناك ـ للفارابي)[3]. ولعلَّ المعرفة بهذا الكتاب ستكون، إن انتقلت إلى عالَم الواقع من عالَم الأمنية، شديدةُ النفع ليس فقط في المجال العام لعلم الحلميات عندنا، بل وأيضاً لمعرفةٍ أكفأ وأسطع بما قَدّمه ابن سينا ـ كما سنرى أدناه ـ ومَن إليه بعد المرحلة الفارابيّة المؤسِّسة والمحرِّضة للفكر الفلسفي العربسلامي ـ.

2 ـ العِلم بالشيء يكون بالمتخيِّلة (الخائلة) والإحساس والناطِقة،
العقل الفعال أو نبع النبوة الطبيعية والنبوة العِرفانية.
قطبا المعرفة أو المتكافئان المتناقضان داخلها:

ربما يكون «كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة» غير كافٍ ليكشف نظرية الفارابي في

(1) القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء (بيروت، تصوير دار الآثار، د. ت)، ص 184.
(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء. . . (بيروت، دار الحياة، 1965)، ص 609.
(3) را: حسين محفوظ وجعفر ياسين (بغداد، وزارة الإعلام، 1975)، ص ص 27 ,29؛ أيضاً: محفوظ، ص 407.

الحلم، وفيما فعله من ضبطٍ وتدعيمٍ لمعطيات الكندي في ذلك المجال ومن ثم للفلسفة العربية الإسلامية في شكلها الكلّي العام. هنا لا نحاكِم؛ ولن نلخّص هنا نظرية الفارابي تلك. فقد كان يؤسِّس ويبني بقدر ما كان يوسّع، ويكتشف؛ وبعض ما يقوله صعب أو شبه مفصوح. ومع ذلك؟ مع ذلك لا بد من كلماتٍ شَمَّالةٍ عن نظرية الفارابي في الحلميات[1]. كان المنطلَق هنا من النفس، أو من «أجزاء النفس الإنسانية وقواها»[2]. فهناك: القوة الغاذية، والقوة الحاسة، والقوة المتخيّلة؛ وثمة أيضاً: الناطقة والنّزوعية. وهكذا فإنّ «علم الشيء قد يكون بالقوة الناطقة، وقد يكون بالمتخيِّلة، وقد يكون بالإحساس»[3].

ثم يبحث الفارابي «في كيف تصير هذه القوى والأجزاء نفساً واحدة»[4]؛ وخلال ذلك البحث نقرأ نظريةً في الوظافة [الفيزيولوجيا]، وأخرى في النفس. وهنا يتجلّى أنّ الشّراحة [عِلم التشريح] وعلم النفس وعلم المعرفة ميادين مرتبطة بالماورائيات والغيبيات ونظرٍ مسبق. بعد ذلك، من طرائق العلم بالشيء ثمة القوة المتخيِّلة: إنها البداية، والقطب الأول في المعرفيات؛ إنّها في القلب، وهي تَحفظ المحسوساتِ بَعد غيبتها عن الحسّ (قا: الذاكرة والمخيِّلة). وهي بالطّبع حاكِمةٌ على المحسوساتِ ومتحكّمة عليها، وذلك أنها تُفرِد بعضها عن بعض، وتركّب بعضها إلى بعض، تركيباتٍ مختلفةً، يتفق في بعضها أن تكون موافقة لما حُسّ، وفي بعضها أن تكون مخالِفةً للمحسوس»[5]. ذاك هو، إذَن، موضع ووظيفة القوةِ المخيّلة التي تَقع بين القوة الحاسّةِ والقوةِ الناطقةِ التي يَدرس الفارابي بعنايةٍ عملها أي «كيف تَعقل وما سببُ ذلك»[6]. هنا يوضع العقل الفعال في القمة، وعند النهاية: إنه القطب الآخر (اللاأرضي، اللابشري). فهو عقل مفارق، «ومرتبته من الأشياء المفارقة... المرتبة العاشرة» (آراء أهل...، ص 103)، وفعله شَبيهٌ فعلِ الشمسِ في البصر... بحسب هذه البنية (النظرية، الفلسفة) المعرفية يُفسِّر الفارابي النبوة والولاية

---

(1) را: الفارابي، آراء أهل... (بيروت، دار المشرق، ط 3، 1973)، الفصل 20-26؛ صص 87-116.

(2) م.ع.، الفصل العشرون.

(3) م.ع.، ص 90.

(4) م.ع.، صص 92-100.

(5) م.ع.، ص 89. هنا أشهر نصّ، ربما، يُعِدّ للقول، عند الفارابي، بإمكان قفز المخيّلة إلى المطلَق.

(6) م.ع.، صص 101-103. قد نستطيع القول إنّ تَمرتُب العقولِ هنا (صص 101-103) يحثّ على التفتيش عن نظريةٍ فارابية في تمرتبٍ للمخيّلات عند الفرد أو للصور والخِيلات المتراتبة. قا: الكندي، «رسالة في ماهية النوم والرؤيا»، في: الرسائل، ج 1، ص 302. عن تفاوت الناس في القوة المتخيّلة، قا: إخوان...، الرسائل، مج 1، صص 423-426.

والرؤيا والحلم. إنّ مصطلحات الحلم والنوم والخيال ـ المتكافئةَ مع الحكمة واليقظةِ والعقل ـ هي المصطلحات الأكبر أو المتناقضات الأبرز تحريكاً وفعاليةً في المعرفيات الفارابية (را: الفيض).

3 ـ القول في سبب المنامات وفي المخيِّلة والناطقة؛

طرائق النبوة الطبيعية، جهازاها: المخيِّلة والعقل الفعّال

يَعود الفارابي إلى تكرارٍ، بهدف التوضيح، لأفكاره المترجرجة عن المخيّلة وفهمه لوظائفها (م. ع.، ص 108 والمابعد). ويعود أيضاً إلى القوة الناطقة (العقل بالفعل) فيجعلها ضربَيْن: «ضرباً نظرياً وضرباً عملياً؛ وكانت العمليةُ هي التي شأنُها أن تَفعل الجزئيات الحاضرة والمستقبلة، والنظرية هي التي شأنها أنْ تَعقل المعقولاتِ التي شأنها أنْ تُعْلَم. . .» (ص 112). وباختصار، فإن «ما يعطيه العقل الفعّال للقوة المتخيّلة من الجزئيات، بالمنامات والرؤيات الصادقة؛ وبما يعطيها من المعقولات التي تقبلها بأن يأخذ محاكاتها مكانَها بالكهانات على الأشياء الإلهية. وهذه كلّها قد تكون في النوم، وقد تكون في اليقظة. إلاّ أنّ التي تكون في اليقظة قليلة وفي الأقلّ من الناس، فأمّا التي في النوم فأكثرها الجزئيات، وأمّا المعقولات فقليلة»[1]. وهكذا، وفي نصّ محدودِ الكلمات، تَرتسِم مَرجعيةُ الفلسفة الإسلامية بمصطلحاتها وأجهزتها، بمنطلقاتها ومَراميها ولا سيما في مجال المعرفيات وفلسفة العِلمِ ومن ثم في الأَيْسيّات والإلهياتَ والأخلاق (القِيَم، المعايير).

4 ـ القول في الوحي ورؤية الملك بدايةٌ للعقل والقيمة؛ المنطلَق والأساسُ للفلسفة السياسية والأخلاقيةِ أو لتعضية المجتمع والجماعة والشرائع:

قد يَصدق أنَّ أبرز مميِّزات الفلسفة السياسية، في الفكر العربي الإسلامي، هو أنّ الفعل السياسي ينطلق من المتعالي، ويَنحكِم ويُقاد بمبدأ قائمٍ خارج المجتمع والتاريخ والإنسان. تلك فكرةٌ ذائعة؛ وهي تؤخَذ بمثابة مُسَلَّمةٍ موجِّهة. يُخشى، في تلك الفكرة، عُمق اليقيني فيها؛ أو شِدّته، ومن ثم خطورته المعروفة. ومهما يكُنْ من أمرٍ، فإنّ النّبوي منطلَقٌ؛ أو هو المبدأ الأول في فكرنا السياسي التأسيسي (باستثناء مجالِ الذين أنكروا النبوة) ـ كما سنرى ـ الذي نختلِف فيه مع الفكر اليوناني أو اللانبوي والعربي الجاهلي.

وهنا أبرز ما نَتميّز به عن الفكر «المنزَّه»[2] الذي ينطلق من المجتمع، من «المدينة»،

---

(1) الفارابي، م.ع، ص 113.

(2) ليس المقصود بهذه التسمية الفكر اليوناني دون غيره، أو بمفرده. فقد قال أيضاً بهذا الفكر «اللانبوي»=

من السلطة القائمة وحيث الناس يَتولّون أمورهم متصارعِين متعاونين، أو متفاوِتين ومتنافين؛ يُراكِمون خبراتهم، ويطوِّرون مجالاتِ الشرائع والسياسي والنصوص الوضعيةِ والتنظيمات. هنا منطلَقان مختلفان: قام الخطاب الأول على الإيمان بالمتعالي، وبتصوراتٍ دينية إلهيةٍ عن السلطة والدولة، وعن نشوء المجتمع وتطور الإنسان؛ ويغلّب الخطاب الآخر قاعدة الإيمانِ بالإنسان كقادرٍ بنفسه على وضع السُّنن وقيادةِ نفسه وتنظيمِ علائقيته. المخيال عند الأول والعقل عند الثاني؛ هل هذا تبسيط للاختلاف؟ هل في هذا تَفاوُق؟ هل ثمة تناقض بين العقل والمخيال، بين اليقظة والنوم، بين الناطقة والخائلة، بين الملحِد (الإسلامي) والمتديِّن، بين الحلم الواضح والرؤيا الصادقة الكاملة؟ يوقِع الرّدّ على هذا السؤال الإشكالي في بلبلةٍ وعدم دقة. لقد غَرِق المؤسِّسون، الفارابي وسليلته، ثم بعض المعاصِرين أيضاً، في «مشاريع» نظريةٍ قصدَتْ إلى إظهار أنّ الفلسفة والدين أو العقل والمخيال لا يتناقضان؛ وأنّهما حقيقةٌ واحدة، أو يَبلغان الحقيقةَ عينها. لكنّ كلاً منهما يعبِّر عنها بطريقةٍ هي: إما مجرَّدة نظرية؛ وإمّا إيمانية وبالأمثال والصور والتشابيه. وفي قراءتنا هنا، لتلك الإزدواجية، نأخذ سوياً وفي وحدةٍ جانبيّ المعادلة؛ ونَرفض الأحادي، والقَطْعيّ البتّار، وتجزيء الإنسان إلى ملكاتٍ أو أجزاءٍ متعاديةٍ ومتراتبة.

5 ـ فلسفة الأخلاقِ أو الاجتماعِ والسياسةِ عند الفارابي، قراءةٌ لها حلميائيةٌ تفسيرُ النظريةِ كما حُلم:

إذا كان الكندي مؤسِّس المقالِ الفلسفي، أو كاتبَ الرسائل الملخَّصة في الحكمة النظرية، فإنّ الفارابي هو المعمِّر والكبير، والمحقِّق لحلم الثقافة العربية الإسلامية في أنْ يكون لها فكر شَمّال، أو خطابٌ استراتيجي حضاري معبِّر عن دينامياتها ومشروعها(1). لقد زرع ذلك الفيلسوف في كل ميادين الفلسفة: في عالَم المخيّلة وفي عالَم العقل، في عالم الفيض (الكشف، الإلهام، الولاية، العرفان، الانبثاق، الصُّدور، التصوف) وفي عالم المنطق، في اللغة وفي التأويل، في الحكمة العملية (الآدابية، التعاملية، الأخلاق، التدبير، الأقوالية، السياسات. . .) وفي الحكمة النظرية (النظر المحض، النظرانية)، في المنطق والمعرفيات، وفي منطق الصورة والأخيولة. . . جعل الفارابي من الحلم أساساً للولاية،

= أو المختلف (الآخر، الدُّنْيائي أو الدهري) آخرون؛ فمِنهم: القول العربي الجاهلي، وخطاب الصحيفة أيام الرسول، والفكر الاعتزالي (إلى حدّ بعيدٍ)، وتلاميذ الكندي وشتى من تغطى بالفكر البرهمي، ومذاهب إسلامية عديدة في الإنسان (إخوان الصفا، كما مرّ؛ إلخ).

(1) را: الفارابي، م. ع، صص 117 والمايَلي (الفصل: 26).

وللنبوة؛ أي لكلّ معرفةٍ إلهامية، نورانية، كشفية، عرفانية، حدسية، فيضية. لكأنّه بذلك يعطي لتلك المعرفة أساسا بيولوجياً، أو يردّها إلى طبيعة الحلم؛ فالبشري صار هنا، في هذه الحالة، منطلَقاً. والنبوة صارت «معرفة طبيعية» أو معرفة بشرية؛ لقد «فلسَفَ» النبوة: أقامها على الحلم، على «الرؤية الفلسفية»، على قدرات الإنسانِ أو قواه، على الحلم الحضاري أو المشروعِ الجماعي (الثقافي، التاريخي). . .

وكما أقام الفارابي الاجتماعيَّ السياسيَّ على التخيّل والتصوّر، أو على التشابيه والرمزي، فعلى ذلك أقام أيضاً المستقبل والاستراتيجيا والمعمورة: أ/ تبدو تصوراته عن نشوء المجتمع والدولة، والأخلاق والقانون، غير بعيدةٍ عن التخييل والاصطناعي أو اللاتاريخي والحلميات[1]؛ ومنتوجَ قوالب وأجهزةٍ فكريةٍ تتوهّج عند انخفاض حدّة الوعي أو تشتّته وانفلاته ودفاعه عن توكيده الذاتي (را: الوعي الغائم، دور العقل في الحلم والأسطورة كما في الحَدّوثةِ والكرامة والحكاية. . .).

ب/ ومن جهةٍ أخرى، تَستدعي تصوراتُ الفارابي عن المدينة الفاضلة، وفي الفلسفة العربية الإسلامية، الحلم، والأحلام اليقظوية، وحتى النُّفاج أو العُظام (هَوَس العظمة و«جنون» الاضطهاد)، أي حيث يتحقّق ـ في الحلم كما في المَرَض العقلي ـ كلُّ مرغوبٍ مهما ابتعد عن الواقعي والعقلاني والسببي والبشري. ذلك الاستدعاء، أو ذلك الربط، لا يعني أنّ التفكيرَ في ذلك القطاع لم يكن سوى تفكيرٍ أسطوري أو بدائي، حلمٍ أو منتوجِ عقليةٍ طفليةٍ، وهذيان فصامي. التشبيه هنا هو من أجلِ التنوّر، وللمزيد من الدّربة والدراية؛ فالمعروف أيضاً أنّ الفنان، والنصوص التي يتخيّلها المبدِعون أو الشعراء أو مؤلّفو القصص والكرامات، يَنسجون صُوَراً متخيَّلةً تقوم على إواليات الحلمِ الليلي نفسها. ولا غَرو، إذْ المدينة الكاملة، حيث تَنتفي حاجةُ كلّ إنسانٍ للطبيب والقاضي، وللحاكِم أو للقانون، حلم كبير جماعي: كلاهما نكوص، وحنين، وانعدام السببية، وتحققٌ لكل حاجةٍ بمجرد اللفظة وحين أو أنّىٰ نشاء، ونشاطٌ تخيّلي بلا حدودٍ وقيودٍ أو سياجاتٍ بين المشتهىٰ والقابل للتحقق. . . ؛ ويتحرك، هذا وذاك، لأداء وظائف متماثلة: كشف المكبوت، التعبير عن المرغوب والناقِص، التعويض، البلسمة، توفير نوعٍ رَيْثيّ من التكيّف أو الاستقرارِ والإطمئنان، رفض الواقع والإنقهار، إنفلات أو هروب وانسحاب، انشطار، انزياح إلى النقيض. . . [2].

---

(1) عن نظرية الفارابي في الاجتماع والسياسة وقطاعات العقل العملي الأخرى، را: زيعور، الحكمة العملية. . .، صص 265-319.

(2) تصورات ومَخْيَلة الفارابي، حول المعمورة (أو المدينة الواحدة لأمم الأرض)، حلم عريض واسع، =

6 ـ فرضيات كثيرة راغبة في اكتناه الفارابي،
جدوى القراءة الحلميائية للنص والنظرية وحتى للشخصية والتارخة:

لا يُرَدّ إلى التفسير بعاملٍ أُحادي مُجملُ النظريةِ الفارابية في الولاية، والإمامة، والإلهاميات والعرفان. لا يفسَّر الفارابي بالمعطيات المتوفرة في الحالة «الباطنية» أو الصوفية، في الحرّانية أو الهلّينسيّات والصابئة وأضرابها. فهذه المعطيات، الراسخة في قيعان الإنسان الآنذاكي وداخل مناطق عربية إسلامية واسعة، أعجز من أن تفسّر عطاء الفارابي في دنيا المَخْيَلة والرمزيات والإلهاميات، أو الصور اللاعقلية والحلمية والنفسية. في كلماتٍ أخرى وأقْصَر، إنّ التفسير للفارابي انتهاضاً من مذهبٍ إسلامي خاص أو واحدٍ، غير أكثري أو غير رسميّ، عاجز عن اكتناه فكر الرجل؛ واعتبار الفارابي راغباً في لَمِّ الشّمْلِ (جمع المذاهب، كما الدولِ الخاصة، أو الآراءِ أو «الحكماء») هو ردٌّ للفيلسوف إلى السياسية وتفسير للإنسان كلِّهِ بالسياسة والمشاريع الثقافيةِ للسلطة. لقد طرحتُ فرضيةً قديمةً تجعل الفارابي، ذلك المبدِع في حقل الفكر التخيّلي (الكَشْفيات، الباطنيات، الفَيْضِيّات، المُدن الفاضلة، الأحلام الكاملة. . .) كما في المنطق والنظرِ في المبادىء والمعرفة، أكبر من أن يُقلَّص إلى مذهبٍ ديني جزئيٍّ أو واحد، أو إلى خادم لدولةٍ خاصةٍ وُجِدت فعلاً أم بقيتْ متخيَّلة، أو إلى مشروع جماعةٍ في التمَذْهُب الديني والطموح السياسي. من هنا قد يبقى المجال فسيحاً للظنّ والافتراض أنّه كان، في تبريره للولاية والغوثية (أو للحكيم الفيلسوف، والإمام، والسّانّ، والفيلسوف الحاكم، وللنبوة، والمَلَك)، يقدِّم نفسَه ذاتها المثالَ والأنموذج. فهل كان الفارابي يُوَقِّد الولاية، والنبوةَ المستمرة، وتيارَ لطف الله بالعباد اللامتوقّف، لأنّه كان هو نفسه متحرّكاً بعقدة [= عارض، هَوَس] اجتياف النبوة؟ لماذا نستبعِد مشاعر الحسَد (الغيرة) اللاواعية ـ في الفلسفة أو عند الفيلسوف ـ للنبوة؟

إنّ مذهب الفارابي في الإنسان، حيث يبقى للإنسانِ إمكانٌ لأن يصبح وليًا (أو ما إلى ذلك من مصطلحات مماثلة)، أي للمحافظة على استمرارٍ ما للنبوة (في معنًى ما صوفي للنبوة)، هو مذهبٌ قد يتفسَّر، ربّما وإلى حدٍّ ما، بنظر الفارابي إلى نفسه وليس فقط إلى مذاهب دينية، أو فلسفيَةٍ نظريةٍ، وتأملاتٍ سياسية. وتركيز الفارابي على الفرد(1)، ثم تركيزُه على المتخيَّل والأصطوري، أي القطاع النفسي والحلمي في الإنسان، هما تعبير عن

= أو هي تفكيرٌ فردوسي غير بعيدٍ عن الحال عينه في المدينة الفاضلة، والولاية، والنظريات الإمامية.

(1) قا: الإمام، المَلَك، الرئيس، الفيلسوف، واضع النواميس، السائس، السّان، الحكيم الرّباني الكامل، الفاضل. . .

إيمانٍ بالعقل أو بقدرة الإنسان على بلوغ الحقيقة بمفرده. ومن جانبٍ ثانٍ؛ إنّ ثقة الفارابي بوجود حقيقةٍ خارج خطاب الوحي، أو قبله وبعده، تعبير ثانٍ عن ثقةٍ بالعقل البشري على الارتفاع وعلى الإعادة لتجربة النبوة أو لإعادة إنتاج خطابها. بمعنى آخر، أنا أرى في الفارابي عقلاً أرفع من أن يكون قد انتمى إلى مذهبٍ دينيّ محدَّد، أو إلى فهمٍ أُحادي وحَرْفي للدين. لقد كان قَلِقاً: بَحَث عن الحقيقة، ونظَّر لها، انطلاقاً من معرفةٍ بتاريخ الحقيقةِ عند الأمم أو في الأديان والأفكار. الفارابي تجربة؛ وهو عقل لم يَحدّه سياج أو ميدان؛ إنه نصٌّ عميقُ القرار، وخطابٌ في الإنسان الباحث - عَبْر الحلم الكامل - عن الكمالات أي عن أن يكون إلٰهياً. ثقته بقدرة العقل لم تكن ثقة محصورةً مقصورة، ولا محدودةً أو قابلة للإلغاء والانمحاء؛ ومنطلقُهُ من الإنسان كان ثابتاً، ومحدَّداً: مِن المحسوس، والمخيَّلة، فالعقول المتدرِّجة. . .

إنَّ عطاء الفارابي، في مجال المخيالِ البشري (الإيماني، الرمزي، النفسي، الصُّوَر، اللاعقل) وحيث الحلم والرؤيا وتفسير النبوة علمياً (تبعاً لمعطيات العلوم والفلسفةِ آنذاك)، عرضةٌ للكثير من النقد؛ راهناً. فتفسيره العلمي للنبوة، كالحال اليوم عند مفسِّري علوم الذرّة والفلك والطب باقتطاع آيةٍ قرآنية من سياقها، أو بالتعمّل والتوفيقانية، يبدو لنا اليوم غير دقيق، ومتغذّياً بعلومٍ تغيّرت، وبحقائق عفّ عليها التاريخ. كذلك فإنّ علم النفس التقليدي، الذي أشاد عليه الفارابي خطابه في الحلم والمخيَّلة والنبوة، لم يبق حتى اليوم منيعاً؛ يقال الحكم عينه بصدد مفهوم الفارابي للنفس[1]، وتقسيماته للقوى أو تجزيئها، وهرميات الملكات. فالقول بملكةٍ نفسيةٍ مستقلة، قابلةٍ للتّمرتب، كما بفيضٍ أو بعقول، ليس قولاً سديداً بحسب العلم المعاصر. فنحن اليوم نغلّب العقلاني، ونتخصّص في العلوم، ونستند إلى التجربة والمناهج العقلانية كمحكٍّ للحقيقة أو كإثبات لصدق تحليلٍ. وفيما عَنىٰ المخيال، أي حيث التأويلي والأصطوري، فإننا لا نتنكّر لدوره داخل وحدة الإنسان وتكامُليته؛ لكننا قلَّ أن نترك له مطلق الحرية في قيادة العقل، أو في تلخيص الإنسان وتقليص الفكر. من هنا العودة إلى القول: تتّضح طرائقُ الفارابي في النظر الفلسفي عبر تعقّبِ تحليله ثم توظيفه للرؤيا، ولمكانتها داخل عمارةِ فلسفةِ الدين. فما انتهجه الفارابي من طرائق وتدبّر، من قراءةٍ وتفسيرٍ وتأسيسٍ نظر، في مجال الرؤيا، هو هو ما انتهجه فيلسوفنا من طرائق ومقارباتٍ في مجالات أخرى (سياسةٍ فاضلة، فكرٍ

(1) جعل الفارابي النفس، مأخوذةً بمثابة أَيْسَةٍ أو جوهر مفارق، منطلَقاً لفلسفته السياسية، ولنظريته في المعرفة، وفي نشوء المجتمع وأصناف الطبقات والدساتير (المدن، الدُّوَل).

عالَميني[1]، تصورٍ للآدابية والتعاملية، نظرٍ في الإلٰهيات والوجود. . .). يُبالغ في الإنطلاق من الحلم إلى تفسير الوقائع والتاريخ؛ وثمة مبالغة أخرى حين ينطلق الفارابي من تقسيمٍ مسبقٍ للنفس البشرية، ومن تصنيفٍ وتصوراتٍ بيولوجيةٍ حول قوى [مَلَكات] نفسية، لِيُضفي ذلك على تصوّره للسياسة والمجتمع، للشخصية والعلائق. لقد جاء نظامه الفكري السياسي بمثابة تسلسلٍ هرمي، وتجزيء، وتخيّلات، وفرضياتٍ غير دقيقة وغير واقعية للنفسي والاجتماعي ولا سيما للجسدي والطبيعي.

والفارابي ثَروةٌ للفلسفة؛ وهو منجم. نتغذّى به كي نتضادّ معه، فنرفض مثاله في كَمْلَنَة إنسانٍ (الإمام؛ الرئيس الكامل، الخ)، أو كَمْلنةِ مدينة (الدولة الكاملة، المدينة الفاضلة)، أي في تصورٍ لهما على نحوٍ يجعلهما فوق المجتمع ومن خارج التاريخ. كما نتضادّ معه، انتهاضاً منه، في تصوّره للعقل البشري الذي يتلقّى المعرفةَ من فرضيةٍ أو رؤيةٍ حلميةٍ اسمها «العقل الفعال»: أي أننا نرفض، في نظريتنا الراهنةِ في المعرفيات والمتعاليات، كل ما يُضعِف دور العقل والتجربة، وما يُضْئِل حرائةَ الفكر للملموس والعيني، للاجتماعي والتاريخي، للحلمي والرمزي، للمتخيَّل والصورة.

بيد أنّنا نحترم في الفارابي تجربته في التعمير الفكري، وبناءه لنسق، وتعميقه لمصطلحاتٍ روحانيةٍ، ثم لتصوّراته عن الواهمة والخائلة والذاكرةِ أو الحافظة؛ وعن تجربتنا العربية الإسلامية مع المطلق والفلسفة، ومع الحلم والرمز والتأويل. هنا نستحضر فرضياته الشمّالة التعميرية في مجال الرؤيا التي تناولها كعامل «فلسَفَة» لنا، وأظهره على نحو متعضّ ومُمنهَجٍ في عملية تقديم النبوةِ والعقل داخل شبكةٍ من التصورات حول الوجود والمعرفة والقيمة. الفارابي، انطلاقاً من نظريةٍ تأويليةٍ تأخذ الدين من وجهة نظرٍ تأمّليةٍ صوفية، يُفلسِف النبوة، أو الرؤيا المعتبرةَ دينياً كشكلٍ من أشكال النبوة. إلاّ أنّه لم يكتفِ بذلك؛ فبسبب أنّ الرؤيا مستمِرّة عند الإنسان، أو بسبب أنّ الإنسان مستمر في الحياة الاجتماعية، رأى الفارابي ضرورة استمرار فعلِ النبوة (تنظيم الفرد والعلائق والمجتمع، قيادة الإنسان صوب الكامل ولتحقيق الفوزَيْن) استمراراً حياً وفاعلاً عبر الرؤيا نفسها. يريد الفارابي أنْ لا ينقطع تدخّل النبوةِ (الوحي، القيم التي تحقّق كمالَ الإنسان والمجتمع) بوفاة النبي، وباختتام تدخّلِ الوحي في المجتمع البشري. إنه فكرة مقلِقة، ومأساوية، في الفِكر الديني.

---

(1) آمن الفارابي بالحقيقة أنّىٰ كانت وأنّىٰ أتت؛ وبحقّ الأمم الأخرى في نتاج حقائقها وخارج إطار النبوة. وقال بإمكان وجودِ مُدنٍ فاضلة متعدّدةٍ؛ وبتعايشها. ولم يأخذ الدينَ معياراً وحيداً، أو كافياً نافياً، في كل المجالات.

بعض المفكّرين لم يقبل، فكرياً أو نظرياً، بأن يتخلّى عنّا الوحي؛ أو بأن نكتفي بتفسير واحدٍ وحيدٍ للخلافة، وللاكتفاء بالقرآن. بحسب ذلك النظر عند الصوفي والفيلسوف، يأتي «الحكيم الإلهي» (الغوث، الوليّ، صاحب الزمان، الإنسان الرّباني، الرئيس الفاضل) ليوفّر دواميةَ تأثيرِ الوحيِ أي ليُبقي النبوةَ حيّةً ومستمرة، ملموسةً وفعّالة.

وزبدة القول، لقد أخرج الفارابي النبوة، والرؤيا التي تَربطنا بالمغيبات، إلى نطاق «دار الإنسان والفكر». لقد قرأ الحلم الليلي، والرؤيا الكاملة، والنبوة، على بساطٍ بشري عام أي حيث تتحرّك كافةُ الحضارات والأممِ السابقة على الإسلام والمتعايشة آنذاك بدونه وحتى بمعاداته. لذا وَجد الفارابي، وهذا حتمي وظاهرة تاريخية، أنَّ العقل البشري، عند أممٍ وُجِدت قبل الإسلام، استطاع أن يبلغ الحكمة بدون حاجةٍ للنبوة. ولاحظ الفارابي أنّ أمماً كالهنود واليونانيين والبابليين والمصريين بلغوا الفلسفة «عن قرائحهم وفطرهم»، وذلك قبل ظهور «المِلّة»[1]. وفي جميع الأحوال، فإنّ نظرية الفارابي في نشوء اللغة، وفي تطور المعرفة وتمرتبها عند الإنسان، ثم في الخائلة والمصوِّرة والواهمة، تُلقي ضوءاً ساطعاً على نظريته في الرؤيا والحلم والنبوة؛ وفيما يقابِل النبوةَ عند «الأمم الأخرى»، أي في العقل والإلحاد والتجربة.

7 ـ نحو قراءةٍ شمّالة؛ رفضُ الأسئلة المغلوطةِ الطرح:

لا نوافق إ. مدكور على أنّ فلاسفة الإسلام «حرصوا على أن يوفّقوا بين الفلسفة والدين»، وأنّ نظرية النبوة هي «أهم محاولة قاموا بها للتوفيق بين الفلسفة والدين». فتلك قراءة أقول إنّها ناقصة (مغلوطة، سيِّئة، فاشلة، ظرفية أو مؤقتة)؛ وهي تكشف عن اتّهامنا بالبخاسة والعجز؛ أو تُضفي مشاعر الدونيةِ ونَقْص الأهليةِ على الفكر العربي الإسلامي، حَسَداً له أو تسفيلاً كي تَتنرجَس الذاتُ المتمركِزة حول تماهياتها الخاصة والأناوَحْدية. كما نتجاوز أيضاً مستوعِبين، في هذه الدراسة الشكلانيةِ الأَجْمعية، القول بأنّ تلك الفلسفة توفيقانية؛ وبأنها تلفيقانية. قد تبدو مغرقةً في الهمّ الإيماني والسؤالِ الاعتقادي؛ ذلك لأنّها اهتمت كثيراً، ولا سيما في بعض قطاعاتها، بالمخيال والصورة والأصطوري أو بالنفسي والتأويلي والرمزي. لكنّ ذلك لا يعني أنّها لم تكن فلسفةً حرثت أيضاً بعقلانيةٍ في النظري المحض، والميتافيزيقي، وما هو عقل ومنطقٌ وتفكير شَمّالٌ في الوجود والعقل والمعرفة، وفي المصير والمعايير والتواصلية.

---

(1) أيضاً، قا: الفارابي، كتاب تحصيل السعادة (بيروت، دار الأندلس، 1981)، ص 88.

الفارابي أكثر من اشتغل بالفكر الاجتماعي السياسي، فهو الأكبر في قبيلةٍ من العمالقة تتعزّز بابن سينا والعامري؛ وتَمرّ بابنْ باجة وابن رشد، ثم بالطوسي فالدّواني والصّدر الشيرازي، وبالتهانوي وإقبال... ينبثق هنا سؤال: هل ذلك الاهتمام بالسياسي الاجتماعي عند رجلٍ منعزلٍ (انطوائي النمط، غير منغمسٍ بالسلطة، بل غير مرتبطٍ بالسلطان والنخبة والأموال) أساسُه التعلّق والاهتمام بالنبوة (بالحلم المكملَن، المُفضْلَن)؟ يشدّد فَهْمُ النبوة، عند الفارابي، على السياسي الاجتماعي (تنظيم المجتمع، إقامة العلائقية الضرورية لاستمرار الوجود وبلوغِ السعادة، منع الظّلم...). فهل النبوة هي الإشكالية الحقيقية المطمورة أو المقنَّعة التي حركت فكر الفارابي؛ أو أنّ عكس ذلك هو الصحيح؛ أي هل قضية السياسة والاجتماع هي همّ الفارابي وقلَقه الأيسي، وسؤاله الفلسفي الأول؟ ينبغي أن يَحضر هنا، للمساعدة، طبيعة الفكر الإسماعيلي ـ الذي يَصعب عليَّ قبوله كفكرٍ مفسّرٍ أو مكوّنٍ للفارابي ـ التي تَهتمّ بالنبوة دفاعاً مجيداً متميّزاً؛ وبالسياسة تنظيراً وممارسة[1]. يتغلّب المخيال عند الفارابي في دراسته للمدينة السياسية الفاضلة؛ ولا سيما لرئيسها الكامل بل وخاصةً للعقل الفعال الذي لم أفسّر بَعد جيداً المستورَ أو المعتِمَ الذي من أجله استساغ الفارابي وفلاسفتنا القدامى اللجوء إليه، وتثميره وتضخيمه. هذا العقل الفعّال يسهّل إقامة ترابطٍ بين الإنسان والألوهية؛ فهل هذه الواسطة الإتصالية أُقيمت لتبرير الوظيفةِ الأخرى للعقل الفعال، أي التي تَجعله مصدر السنن والشرائع؟ هل العكس سؤال قابل للطرح؟ هل هنا أسئلة مهمة أو ذات نفع ما؟ إنّ كثيراً من الأسئلة التي تُطرح على شكل إمّا وإمّا، وعلى شكل أحروجةٍ أو صراعِ نقيضَين، هي مردودة لأنها اختزالية تبسيطية...

يلاحَظ أنّ الفارابي، ومن اهتم بالمدن الفاضلة وبالنبوة المفلسَفة، يشدّد على جعل الرئيس الكامل متمتّعاً بخصالٍ رمزية (اعتباريةٍ، شبه مستحيلة، غير بشرية، إنسانْرَبّيّه...)، ثم على شدّ ذلك الرئيس صوب الاستمرار غارقاً في الروحانية والاعتباري، في المثالي واللامتحقّق. بل وحتى أهل المدينة الفاضلة هم مثاليون، لا يحتاجون لقاضٍ أو طبيب؛ مُكملَنون، مُتمَّمون، صوفيّون أو زهّاد وعبّاد (بالمعنى الفلسفي، السيناوي). بعد هذا، نتساءلُ! أين هو المعتِم والمستور هنا؟ هل هناك رغبة شخصية هاجعة، أو لاواعية، عند الفارابي؟ هل هو يَضع نفسه ذاتها موضوعاً للتحليل؛ أي هل هو يَطرح نفسَه كمحقّقٍ وممثّلٍ

---

(1) را: ما استخلصناه، في مكانٍ آخر، من قواعد أو «قوانين» نفسية اجتماعية حَكَمت الأقليّات في الوعي التاريخي العربسلامي. وهي مبادىء أو بنى وقوالب عامة تَصْدق ـ وصَدَقتْ ـ أيضاً على الجماعات «الشعوبية»؛ أو تنطبق على الأقليات المنجرحة المتوتّرة في المجال المعاصر.

لذلك الإنسان الإمام (الفيلسوف، الرئيس الكامل)؟ هل يضع شريحة إسلامية، ما، أو مدينةً إسلامية قائمة آنذاك، كمشروعٍ يحقّق تلك الكمالات البشرية؟ أم أنّنا هنا أمام حلمٍ ليلي، أو حلم يقظوي؟ لا شك أنّنا، في مكانٍ سابقٍ، افترضنا أنّ كل ذلك قابل لأن يتفسّر بأنّه نمط أصلي أو تجربة ينبوعية تعرفها البشرية في حضارات متعددة، وبأنّ الفكر العربي الإسلامي عرف كَمْلَنة البطلِ والمدينة والذات عَبْر كَمْلَنةِ البطل الصوفي والمدينة الصوفيةِ الكاملة (مدينة الأولياء)، وعبر أسطرةِ البطل الشعبي والمدينةِ التي تتخيّلها القصة أو الحكاية أو الأغنيةُ الشعبية والأسطورة. مَن كان «البطل» أو المدينة الفاضلة عند الفارابي؟ بمن تَماهى؟ هل هو ذاوَتَ بطلاً ما، أو هل استدمج ودَخْلن بطلاً إسلامياً أم أنّه كان يُضفي تصوراته الذاتية النرجسيةِ على رئيس المدينة الفاضلة؛ وبالعكس؟ إنّ إثارة الأسئلةِ طريقة قد تقود إلى إضاءات جديدة؛ أو إلى كشف مجالاتٍ بورٍ وتخيّلات مطمورة. وإمكان تفجير المفاهيم والصور ـ داخل الفكر الفلسفي ـ لا يُستبعَد؛ ولا يَستبعِد.

8 ـ الصورة أو المخيِّلة المستدعاة والإبداعية،

نظرية الفارابي في الإبداع التخييلي (الحلمي) والتحليلي (بواسطة العقل):

يُحلِّل الفارابي المعرفة الخارقة فيراها تحصل عن طريقَيْن: ما يَصِل إلى العقل الفعال (أو إلى المعرفة المطلقة) بالعقل؛ وما يَصِل بالتخيّل. فالمبدِع هو، في تلك الرؤية، ذو عقلٍ خارقٍ أو مخيِّلةٍ نابغة: وبلوغ الإبداع محصور، لكنّه مفتوح أمام العقل، والإرادة؛ والذي يَبلغ الإبداعَ يحقّق الكمال في ذاته ومنزله والمدينة (السياسة العامة). وإذْ رأى الفارابي في الحلم الكامل ظاهرةً تحمل الإنسان على جناحيها إلى ما هو فوق المألوف، فقد شدّد على الدور الخلّاق الذي يلعبه القطاعُ التخيّلي في الإنسان. فقال بمخيلةٍ خلّاقة، وبأخرى حافظة، أو بوظيفتَيْن للمخيّلة تجعلان من المبدِع متميّزاً بخصائص وقدراتٍ فوق الطبيعة أو المألوفيات. كما رأى أنّ المخيلة أداة إنتاجٍ للأحلام الخارقة أي للرؤيَوات. لذلك فإنّ الفارابي يَجهد في تفسير العمليات الإبداعية (المخيّلة الخارقة، الأحلام الإبداعية، الرّؤيَوات) بهدف تفسير النبوة وانطلاقاً من أحوالِ البشري أو صوره ورموزه. بكلمةٍ أخرى، إنّ عوامل نفسية وعضوية، ومؤثّراتٍ ذاتيةً واجتماعيةً، تكوّن الإبداعَ وتفسّره؛ يصحّ ذلك على الرؤيا الكاملة، على الحلم الكامل الخلاق، على النبوة، على الصورة المبتدعَة والفعل أو القولِ الخارق. . .

تؤخذ المخيّلة من حيث هي تعيدُ وتَستدعي الصورةَ الماضية، ثم من حيث هي تُنتِج صوراً (مألوفة وخارقة)، بمثابة المفسّر الأساسي أو الحاكم الأول في النشاط الإبداعي

المعرفي. في عباراتٍ ومصطلحات معاصرة، إنّ التفوّق (الإبداع، النبوغ، العبقرية) مفسَّر، في نظرية الفارابي، بواحدٍ من عاملَين: أ/ العقل الذي فقط عند قلّةٍ من الأفراد يستطيع التحوّل والإغتناء والانتقال من درجةٍ إلى درجةٍ حتى يصل إلى مرتبةٍ يستطيع عندها الاتصال بالعقل الفعّال (ذي التسميات العديدة) وامتصاص المعرفة الفيضية (أو: تلقيها، استمدادها، أخذها، تحصيلها...)؛ ب/ إنّ المخيّلة (التي صارت اليوم تَستوعِب تسمياتٍ كثيرة: المخيال، الميثي، الأصطوري، الرمزي، النفسي، «اللاواعي»...) عامل حاسم في تكوين الإبداع أو المعجز، أو الجديد الخارق، أو الصورة اللامألوفة النابغة. لقد تنبّه الفارابي إلى الطريقَيْن (الفكرة؛ والصورة أو الخِيلة)، وإلى أنّ النبوغ يكون لعددٍ قليلٍ بعضهم فقط يصل إلى الإبداع بالوعي والإرادة والعقل؛ ويصل إليه بعضهم الآخر عن طريقٍ قد نسمّيه اليوم (مع شيء من الحَمْل والتجاوز ونقصٍ في الدقة): المخيال، الاختمار اللاواعي، اللاوعي، الإلهام، الحدْس، وما إلى ذلك من أفهو ماتٍ مماثلة (انبثاق، انقذاف نورٍ، إشراق، فيض...).

9 ـ الفارابي يُمَثْلِن العقل والمخيّلة معاً عند النبي، كَمُلنة الجهازَيْن المنتِجَيْن للمعرفة:

المخيّلة درجات؛ ومسوياتها تتوازى مع مستويات البشر: **العامة**، حيث المخيّلة التي تكون في الدرجة السفلى؛ **الفئة المتوسطة**، حيث المخيّلة قوية وتستطيع الاتصال بالعقل الفعّال (الارتفاع والخَلْق أو الإبداع) أثناء النوم فقط أو في اليقظة. ثم هناك الأنبياء؛ ويلتقي مع هؤلاء (لكنْ بدرجاتٍ مختلفةِ القربِ والبعد) **الأولياء والواصلون** ومن إلى ذلك؛ وهنا تكون مخيّلة **الخواص وخواصّ الخواصّ** القادرين على التلقّي والاتّصال على نحو كامل. هل يحظى النبي، إلى جانب هذه المخيّلة المكملَنة عنده، بعقلٍ مُكَمْلَن؟ هل يَبلغ الحقائق الأسمى عن طريق عقله أيضاً أي بالبحث والتأمّل؟ يبدو الفارابي، في قراءةٍ ما واضحةٍ ومكرَّسة، جامعاً بين رأيَيْ الحكيمَيْن (أفلاطون، وأرسطو)؛ وراغباً في الجمع بين الدول العربية الإسلامية (الخاصّة آنذاك، المتخاصِمة) ضمن دولةٍ جامعةٍ مؤحَّدة؛ بل وبين الطوائف؛ وبين الأفكار المطروحةِ في سوق الفلسفة؛ وبين الحكمتَيْن النظريةِ والعملية... إذا صدق ذلك، وهو يبدو نصّاً بلا فسوخٍ أو صريحاً، فهل ننطلق من هذا الأساس الموحِّد، أو الجهازِ المنظِّم الجامع، كي نبلغ القولَ المعمَّم بأنّ الفارابي يجمع بين المخيلة الخارقة والعقل الخارق، ويوحِّدهما معاً عند النبي بعد أن جمَعَ ما كان مفرَّقاً بين الفيلسوف والنبي؟ هل هناك دليل يضاف إلى ظنّنا الوارد أعلاه والقائم على تعميم قاعدةٍ توحيديةٍ كان يطبّقها الفارابي في كلّ ميدانٍ من نظره أو حكمته؟ أنا أعتقدُ أنّ النصوص مُساعِدة، وهذا دون كبير

تعمّلٍ أو بدون تقطيع وتلفيق، أو اختيارٍ وتوفيقٍ وإسقاط. لا شيء يمنع القول إنّ النبي، عند فلاسفتنا، ذو عقلٍ كاملٍ وليس فقط ذا مخيال كامل؛ وإنّ الصورة والفكرة تعملان معاً بتكاملٍ داخل النشاط الفكري الواحد مألوفاً كان أم خارقاً! إنْ كنّا رفضْنا أعلاه اعتبار الفلسفة الفارابية توفيقاً بين الدين والفلسفة فلا شيء يمنع، من جهةٍ أخرى، مقولةَ الانتقالِ بينهما بصفتهما يكوّنان فضاءً مشتركاً يسهل المرور بينهما. لكأنّ العقل (الفلسفة) شكّل أداةً للتحقّق الذاتي عند فئةٍ من الناس لم تستطع أن تجد ذلك الأداة والاعتبار الذاتي للذات في ميدان الدين والنقلانية.

10 ـ الفارابي يدافع عن النبوة، نَقيضُ خطابيّ ابن الرّاوندي والرازي، رفضه للإلحاد ومُنكِري النبوةِ رفضٌ لإقصاء وظائف الحلم أو للصورة والذاكرةِ والمخيِّلة:

يورد ابن أبي أُصيبعه[1]، والقفطي[2]، أنّ الفارابي وضع ردّاً على ابن الروانديِ؛ وآخر على محمد بن أبي بكر الرازي. فهل كان الفارابي في ذلك نسخةً أخرى لردود الداعية الإسماعيلي، أبي حاتم الرازي (ت 330 هـ)، في «كتاب أعلام النبوة»، على مواطنه ومعاصره أبي بكر الرازي؟ أم أنّ الفارابي يذكِّر، في ذلك المجال، بالمعتزلة؟ لقد أراد الفارابي الدفاع عن موضوعه هنا بطريقةٍ تقوم على المنهج الذي يُهاجِم، ويدافِع، ويرتكز على منطق الحلم وفلسفة الصورة والمخيّلة. وهنا نرفض أظنونة أنّ الفارابي، وفلاسفة الإسلام، يُدْلون في هذا الصدد «بآراء تشبه تمام الشبه الآراء الأرسطية»[3]؛ وذلك لأنّ الاهتمام بالحلم مردّه الاهتمام بالنبوة معتبرةً كحلمٍ كامل. ولذا فإنّ الحلّ للتوتر الذي يولّده الحلم، في الفكر الباحث، هو حلّ فلسفي ـ كما تبعاً للنظر العلمي الآنذاكي ـ للنبوة. الحلم اتصالٌ شروطه النوم؛ والنبوةُ اتصالٌ في اليقظةِ وفي النوم، وفي كل الظروف وإبّان البحث عن حلِّ مشكلةٍ أو إعمالِ العقلِ في قضايا المجتمع وصراع القيم أو العلائق. أما أداة ذلك البحث وإعمال العقل فهي المخيلة المبدِعةُ من جهة؛ والنظر الدقيق في العوامل ثم في الروابط العامة والمقارنة، من جهةٍ أخرى.

11 ـ مُحاكَمة مُعادة، اكبر مفلسِفٍ للنبوة دفاعاً من جهة، وتقريظاً من جهةٍ أخرى:

يأتي الفارابي، بين أعلام مفسِّري النبوة والمنافحين عن تأسيساتها وبنيتها، بارز

---

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء. . .، ص 608.

(2) القفطي، إخبار العلماء. . .، صص 183-184.

(3) مدكور، م.ع، صص 92-95.

المكانة. وتأتي نظريته هذه مفسِّرة لفلسفته، ورمزاً لها أو عيّنة تلخّصها من حيث أنّها فلسفة تنظِّر بعقلانيةٍ وشمولٍ لِما هو إيمانيٌّ (متخيَّل، اعتقادي، مخيَّلة، رمزي) وتصوفٌ؛ ولما هو منطق ونظر في المعرفة وبرهاني. لكنّ الدفاع التقريظي عند الفارابي، أو عند مفلسِفي النبوةِ في الإسلام من الكندي حتى صدر الدين الشيرازي فمحمد إقبال، يشكو من كونه إيديولوجياً ثم، بحسب الشائع المكرَّر، من أنّه قد يضع المخيّلةَ دون العقل، والنبوةَ دون الحكمة، والنومَ دون اليقظة. وسبق أنْ مررنا أعلاه بنقائص تَجرح خطاب الفارابي في النبوة، ولا سيما استناده إلى علومٍ لم تَبقَ حتى اليوم صالحةً حقائقها[1]. إنّ نظرية الفارابي في ركائز الحلم وعوامله ووظيفته تُحافِظ بلا شكّ على قيمةٍ تاريخية؛ ثم إنّ نظريته في وظائف النبوة تستحقّ التقدير. هذا، سيّما وأنّنا نأخذها، في هذا الجزء من موسَّعتنا[2]، من حيث تأثيراتها؛ وليس من حيث طبيعتها أو الرغبةُ بتفسيرها تبعاً لمناهج عقلانية وبحسب العلوم الرائجة في هذا العصر. وتبقى نظرية الفارابي في السياسة، وفي القيم التي تؤسِّسها النبوة، نافعةً وحيةً مؤثِّرة. أمّا الجوانب الأخرى، العلمية أو حيث التفسير انتهاضاً من علومٍ كانت شائعةً عصر ذاك، فهي ضئيلة النفع والسداد بالنسبة للرؤية الكلامية أو الفقهية الراسخة. إذْ أنّ العقليمانية العربية هنا تأخذ النبوة اصطفاءً، وهِبةً، ونعمةً مختارة، وبنيةً واحدةً هي إيمانية معاً وعقلية أو اعتباريات وعقلانيات[3].

تبدو فلسفة الفارابي نظرية في اللغة[4]؛ ونتنبَّه هنا إلى أنها نظرية في النّصّ وفي التأويل، أي إلى أنّها تأويلانية. وبكلماتٍ أرشق، إنّ نظرانية الفارابي خطاب فلسفي لا يلغي منطق الصورة؛ ولم يكن قصده قطّ أن يكون نافياً منطق النبوة أو الرؤيا أو الإيمان. ولذلك الخطاب، في نظري، الحقّ الكامل في أن لا يكون ذا حقيقةٍ هي من النوع الرياضي الصارم

---

(1) يُلفَظ الحكم عينه اليوم على التفسيرات المتعالِمة (المؤسَّسة على العلوم الراهنة) للنبوة.

(2) درس الجزء الخامس من موسَّعة التحليل النفسي الإناسي للذات العربية (وهو كتاب لم يُنشَر برّمته بل فصولاً متفرّقة وسهلة) إشكالياتِ «الإلوهية والإنسان وعلائقيتهما».

(3) يرى مذكور (م. ع، صص 117، 118) أنّ الأفغاني وعبده قالا بنظرية الفارابي في النبوة. ولا صعوبة في أنْ أرى مذكور يعيد إنتاج نبويات الفارابي بلا أدنى تجديد أو بلا تغيير ملحوظ؛ يقال الأمر عينه في صدد: مصطفى عبد الرازق، ع. س. النشار، إقبال... فلكأنّ هؤلاء لم يهتموا، بما في النصّ من معتمٍ ومُجفّ، غير مفصوحٍ وظلّي، قابلٍ للشرح الجديد ومستعيدٍ للمهمَّش والمطرود والإخوة الصغار... إنّ قراءةً مرنةً للنبوّة إمكانٌ عظيم وخصب لإعادة ضبط الذات المشتّتة، ولاستيعاب الانجراح وتجاوزه...

(4) عن آرائه في اللغة، را: م. ع. الجابري، ج 2، صص 419-425.

الدقيق؛ وله الحقّ الكامل أيضاً، كحال كل خطاب فلسفي، في أن لا يكون نقضاً للألوهية أو عابدا للسببية الآلية المستقيمة وقوانين العلم الطبيعي. فالخطاب الفلسفي ليس هو العلم، ولا معادلةً منطقيةً أو رياضية. لذلك نعثر على الفارابي يُنظِّر بعقلانيةٍ وواقعانية في الميدان الأيْسي (الاونطولوجي)، وفي البُعد الرمزي كما في المخيال والإيمان واللاعقل. لم يَطرد أهل البرهان، ومنهم الفارابي، التخيُّلي والرمزي، أو التأويلي والاعتباري. حاوروا ذلك البُعد في الإنسان، أو تمثّلوه؛ ولم يَجعلوا البرهاني محصوراً في عقلٍ مجرَّد يَستبعِد أو يُلغي، على نحوٍ خطّي حاسم، أبعاد الإنسان النفسية والتاريخية والإيمانية. وذلك، بنظري ومثلماً مرّ، سمة من سمات الفلسفةَ العربية الإسلامية. فهذه الأخيرة، قديماً وكما في هذا القرن، انطوت على أنواع متعددة من الخطاب الفلسفي: عقلاني محض، عقلاني مؤمن، عرفاني محض، عرفاني عقلاني، كلامي... يهمّنا القول الحاسم، أخيراً، الذي مفاده أنّ السّمَة الإيمانية للعقلانية عند أهل النظر الفلسفي، في الفكر العربي الإسلامي، لا تعني تفوّقاً أو دونيةً في ذلك الفكر؛ فنحن هنا خارج مجال إعطاء قيمةٍ وحكمٍ على فلسفةٍ ما؛ أو على قطاعٍ من الفلسفة التي لا تُحصَر في فهمٍ ضيقٍ محدودٍ أو محدَّدٍ وأحادي...

12 ـ محاكَمة النبوة الطبيعية أو الموازية للدّينية،

الإنزياح المعاصِر إلى تفسير العبقرية وإلى الاهتمام بالذاكرة والصورة والمتخيَّل:

لم تنجح كثيراً النبوّة الفلسفية[1]، أو المصاحِبة للنبوّة الإيمانية، في الترسّخُ والتوسّع. ولم يَسُدْ التفكيرُ الواقعاني، والأخذُ النفساني الاجتماعي لأفاهيم العقل والفكر أو السياسة والحكمة والنفس... فمصطلح المخيّلة بقي أفهوماً ماورائياً، وأَيْسةً (أو كينةً، إنّيّةً) مستقلةً قائمة بذاتها، وملكةً منفصلةً ماهوية ويقينية... وكذلك فقد سبق أن انتقدنا علم النفس الذي يتحيَّن داخل الفلسفة العربية الإسلامية: فهو نظر تجزيئي، ماهوي، جوهراني، أمثلي؛ ثم إنّه يَعزل الإنسانَ ويبتره، ويُقطِّعه إلى قوى متراتبةٍ تتجاذب وتتعاكس. والعقل لم يؤخذ حارثاً في الواقع والمجتمع والتاريخ؛ هذا، بقدر ما بقي محفوفاً ومتغذّياً بالماورائي والحلمي والمتخيَّل، بالصورة والفيض والحلمي...

قلّصت النبوّةُ الطبيعية المساحةَ بين الماورائي (ومعه الغيبي، والأخروي) والطبيعي (البشري والمادي، الاجتماعي والواقعي)، وتوازت أو ترافقت مع النبوة الإيمانية. كما قد

(1) وهي أيضاً: النبوّة الطبيعية، النبوة العلمية، النبوة البشرية أو التفسير بالبشري المحض للنبوة. را: أدناه، الفصل القادم.

تظهر تلك النبوة الحافّة المصاحِبة بمثابة استمرار للنبوة الصِّراطية، أو حالةٍ قابلةٍ للتعميم النسبي وممكِنة الحدوث عند الأفراد النابغين. تُستدعىٰ هنا للمقارنة، سلباً وإيجاباً أو تشابهاً وفروقات، القطبانية، والولاية المذهبية أو الولايةُ الصوفية، والمهدية، والمعصومية، والحقيقة المحمَّدية. . . ؛ فهذه كلُّها أشكالٌ من النبوة المستمرة، ومن ردود الفعل البشرية على النبوة الإلهية أو المجتباةِ المختارةِ والاصطفائية. إنّ النبوّة المستمرة قد تؤخذ بمثابة حسدٍ، ورغبات بالتحرر أو بالتحدّي، وإواليات تكيّفٍ يتنكّر للواقع ويسفِّل القويَّ المتحكّم. فالقول بالنبوة الطبيعية يعزِّز ـ عند المؤمن ـ الانتماء ويحصِّن الإيماني؛ لكننا لا نستطيع أن نغفِل هنا إمكانَ اختفاء رغبةِ الفيلسوفِ الشخصية بمكانةٍ له أو بموقعٍ ودور. والصوفي أيضاً يحقِّق ذاته وجماعته ومرجعيته في قيعان النّص الذي يَبني نظرية في الولاية، أو يصوغ آرائيةً وموقفاً حيال الغوث والقطب ومن ماثَلهما وشاكَلَهما من مصطلحات (الإمام، المعصوم، وليّ الزمان، صاحب الزمان، صاحب الأمر أو العصر أو الأوان، الخ).

إلاّ أنّ المجلوبات أو «الإيجابيات» في النبويات المستمرة (المحجوبة أو الظِّلّية، ثم الفلسفية والعرفانية) لا تَحجب، في قراءتي هنا، صعوباتها وتشقّقاتها. وأهمّ ما يرتفع في وجهها ينصبّ على مفاهيمها الماورائية، مثلما مرّ، وعلى خطابها الأحادي والماهوي؛ ولا سيما على غرقها في التبرير، والمسبّق، والتفسير المتعالِم المتعسّف وحتى الاعتباطي والإسقاطي. لقد تغيّر، في الفلسفة العربية الإسلامية الراهنة، معنى المصطلحات والمفاهيم؛ ونحن اليوم نعيد صياغة الحقائق في مجال الأيسيات والمعرفيات. كما أننا نعيد قراءة المرجعيات والنّص في ضوء المعاني الراهنة للحتمية والسببية، للقانون والمادة، للتاريخي والطبيعي، للمطلق والإنسان، للعقل والإيمان، للولاية والاجتهاد، للفرد والجماعة. . .

في مدرستِنا الفلسفية الراهنة، نقرأ الماهيات واليقينيات أو المتعاليات والمسلَّمات تبعاً للطرائق الناجحة المنتِجة، ولتنويرات علم النفس التكويني والألسنية والتاريخانية والإناسة. ثم إنّ الرّمازة والتأويلانية والحلميات، بأساليبها وقوالبها العربية الراهنة داخل الدار العالمية للفكر، أوضحت لنا جيداً أهمية الرمزي والمتخيَّل والنفسي. من هنا ينشأ التخصص أو التفرّع في ميادين المعرفة الذي ينصبّ على تعميق دراسةِ الصورة والإيماني والأخيولة، والحدْس والحلم والنبوغ، ونقد النّص والخطابِ أو العقل، ومراجعة الثوابت والمعاني والهويات، أو الحقائق والمعارف والقيم.

يعمل الجهاز النفسي البيولوجي العقلي في الإنسان بتضافر، وبمثابة وحدةٍ حيّة أو بنيةٍ

كلّيّة. ونأخذ الأخيولةَ والفكرة، أو الصورةَ والأفهومة، كمتشابكَيْن متداخلَيْن أي بمثابة مستويَيْن مختلفَيْن لكن غير متمرتِبَيْن. فالصورة قادرة على العطاء والخَلْق؛ وهي أساسية، وتَخضع للتطور والحياة، وتتحوّل إلى أفهوماتٍ أو مجرَّداتٍ وأحكام. والصورة موجودة في الفكر العيني، وفي الأحاسيس والإدراكات، وفي الذاكرة وحتى داخل الفكر المَقالي الأفهومي (بدرجة ما، غير معدومةٍ تماماً). يُعطىٰ للذاكرة والمتخيَّل دور داخل فكر الإنسان. وسوف نرى أيضاً أنّ النبوة الطبيعية، كما العرفانية، أغفلت كثيراً دور الذاكرة؛ فهذه الأخيرةُ تموّل وتُموّن وتَختزن وتَمدّ إنْ في الحلميات أمْ في الفكر والوعي، وفي اللاوعي والمَخْيَلَة وشتى نشاطات الاستحضار والتمثّلات في الذهن. أخيراً، إنّ الجديد الذي تفتحه القراءةُ الحلميائية أو العيادية للنّص يَبرز بجلاء في مجال تحليل النبوغ (العبقرية)؛ فتعقّب اللاواعي والاختماري، أو الظّلّي واللامكشوف، في ظاهرة الإنسان النابغة هوتعقّب للعوامل عينها التي قد تفسّر ظهور الولاية والإمامةِ والنبوة الطبيعية. أخيراً، إنّ دور المخيّلة والذاكرة والذكاء يحتاج إلى مشاركة دور البيئة والشروط وحتى الوراثة؛ بذلك قد نستطيع فهم وشرح العبقرية في مجالات الوعي الأخلاقي، والديني، والاجتماعي... وسوف يساعِد تدبّر تلك العوامل المتزامِلة على إزالة الحلمي والميثي عن تشخيص ظاهرة النبوغ، أو على نزع الأسطرةِ والكَمْلنةِ واللاحُدوثي عن البطل، والعبقري، والفائق الخارق...

13 ـ كلمة أخيرة، مستصفى:

من المدلولات المتضمَّنة أو التابعة، في القراءة العامة الشائعةِ للنبوة، قد نستطيع التقاط مدلولٍ مخبؤ مفاده أنّ هذه الأخيرة يجب أن لا تَخرج إلى غير قُريشي. وفي عبارةٍ أخرى، إنّ النبوة المستمرة، بحسب المنظور العرفاني، تعطي أملاً أو وهماً أو إمكاناً لمن هو غير قرشي، أي للمطرودين والفِرَق المعارِضةِ للسلطة، في حيازة قدراتٍ نبوية وسلطةٍ شرعية... وقد تغطّي النبوةُ الطبيعية رغبةَ البعض باجتياف النبوة المحمّدية، أو بإشباع حسدِ النبوة والغيرة منها وحتى من الألوهية. ونَستدعي: اللاقُريشي، والمَوَالي، والمعارَضة، والطامحين أو الناقمين والمهمَّشين، ومنكِري النبوة... وهذا كله، على الرغم من أنيّ لا أبالغ حيث أُعرِب أنّ قراءةً تاريخية للنبوي لا توصلني إلى الظنّ بأنّ مهاجمِي النبوة، كما سنرى، كانوا فاسدين، أو ناقمين، أو أعداءً للدين. لماذا؟ لأنّي أرى أنّ النّص النبوي متميّز بغناه، وثَورويتِه، ونمطِ المعرفة الجديدة التي جاء بها ذلك النَّصّ، والحقائق التي جسّدها على الأرض وفي التاريخ... بسبب ذلك، أو نتيجة له، ولّد ذلك النّص في العقول

رغبات: لقد استدعى إليه، وجذب إلى صدره، وأحدث توتيراتٍ في النفوس، وقدّم استجاباتٍ وتغطية، وبَسَط حلولاً، ونظراً شمولانياً، وأملاً بالفوزيْن أو بالخلاص التام الجسدي والروحاني.

المرادُ هو أنّ النبويات، في الفكر العربي، قراءاتٌ مختلفةُ المستوى تتفسّر بالظروف السياسية، وبالأفكار والوقائع والشروط الموضوعية. وتتفسّر أيضاً بالتاريخي، والاجتماعي والسياسي، القراءةُ المنكِرةُ للنبوة (را: الملاحدة في الإسلام). لم تكن القضية نظراً مجرَّداً منزَّهاً، ولا كانت تأمّلاً في شأنٍ سماوي محضٍ أو مثالي؛ كانت نظراً في السياسة أو في أحد جانبيّ النبوة، في السلطة. لم تكن، وقلّ أن تكون، أنماط المعرفةِ مستقلةً عن السلطة العلنية أو المحجوبة والظليّة. ولم تكن النبويات معزولة عن التدبّر والتفسّر تبعاً لمشروع المجتمع ومقاصد الأمة، وطموحات الجماعة أو البنية التواصلية والسياسية.

تعود النبويات الفارابية السيناوية إلى قولٍ نفساني في النبوة، وفي الإنسان بعامة؛ أو إلى تفسير نفساني للعقل والتفكير، للمعرفة والتعبير. وتظهر تلك القراءةُ النفسانية للنفس البشرية محاولةً في ردّ النبوة بمعناها الديني (الفقهي، الإلٰهي، اللابشري) إلى البشري، والتاريخي، والجسدي أو الخاضع للتفسير، والقابل لأن يكون مفسَّراً على نحوٍ عقلاني وعلمي (بالمعنى المعطىٰ للعلم في ذلك الزمان):

أ/ يتميّز ذلك الخطابُ في النبويات بكونه منطلِقاً من الإنسان، وقدراته على الارتفاع بعقله تحقيقاً لتحصيل ـ أو اكتساب ـ الحقائق. من هنا اختلافه عن الخطاب الفقهي الموجَّه إلى المؤمن أو إلى المسلم، إلى ثقافةٍ أو إلى دين. فقد كانت النبويات الفلسفية موجَّهةً إلى كل الثقافات أو الأديان، إلى المعمورة أو إلى الإنسان، إلى اللامتديِّين والمتديِّن، إلى اليوناني والهندي، إلى المشرِك والملحِد، إلى الإسلامي. . .

ب/ يلتقي ـ عند الأُسُس وفي الغاية ـ الخطابُ الفلسفي في النبوة مع النبوة العرفانية (الولاية): كلاهما يجعلان من النبوة إمكاناً مستمراً، وطاقةً هي فعلاً بمقدور الإرادة المتدرِّجة في سلّم التحقق معرفياً. وكلاهما يلغيان الوسيط بين الله تعالى والنبوة، أي يختلفان عن المعهود الديني (الملاك جبرائيل). . . وكِلا النّمطَيْن يتمحورانِ حول المخيال، الإيمان، الذاكرة، الاستعداد الذاتي، صقل القوى المعرفية، وما إلى ذلك من مفاهيم وطرائق تحصيل المعرفة أو تلقّيها (را: الإشراق، العرفان، الفيض، الحدس، الإلهام، الإنقذاف في الصدر، العِلم اللّدني، علم القلوب). . .

ت/ النبوة الفلسفية مفتوحة، وإنْ صعبة جداً أو نادرة؛ وأداتها المعرفية عقل فائق، أو مخيّلة فائقة... ومن أُسُسها: العقل الفعال، قوة قدسية، الفيض، الإلهامات السماوية، إلخ...

غير أنّ البارز هو أنّ النبويات الفلسفية لا تحتاج إلى سندٍ فقهي، وأدلةٍ شرعية، ومعجِزات... فلم نجد الفارابيان يعتمدان، في ذلك الإنتاج الفكري أو النظر العلمي الشمولاني، آيات قرآنية، وأحاديثَ نبوية، ومأثوراتٍ معهودةً متواترة... لقد اكتَفيا بما بدالهما أنه علمي، أي أنهما «أثبتا» علمية النبوة، واستمرارها، وإمكانَ وجودها في الأمم الأخرى. لكأنّهما، بحسب تعبير معاصر، اقتربا من القول بتاريخيةِ النبوةِ، وبتحليل الوحي كما تُحلَّل الحادثةُ أو الظاهرة المنغرِسةُ في المجتمع والتاريخ والوقائع.

ث/ لا يحقّ لي أن أعتبرِ تلك النبويات موضوعاً غير فلسفي، أو نظراً مناقضاً للفلسفي. ثم إنّها ليست معادية للخطاب الفقهي في النبوة: كأنّ القضية بينهما قضيةُ اختلافٍ في الدرجة، أو في المستوى، أو في القراءة. ولعلّ النمطَين من المعرفة يتبادلان التعريف والتعزيز أو الدعم؛ فهما يتلاقيان عند القاع أو في المنطلَق ثم عند الغاية والهدف. ومن السّويّ أيضاً أن لا نأخذهما منعزلَين عن النبويات العرفانية. فنحن، في تلك الأنماط الثلاثة، لا نستطيع قراءة الواحد منها بعيداً عن الآخرين. إنّ الوحدةَ المتعضّية الحية ملحوظة ومؤسّسة، والخلفية المشتركة واحدة أساسها التاريخ ومشاعر الانتماء إلى نحن إسلامية واحدة، وجذورٍ واحدة متعدّدة الأشكال والمظاهر أو «العوارض».

إنّ نبويات الفارابي تستطيع اجتياف الحكماء الكبار في الهندوكية، والمصرية القديمة والصين. فنظراً إلى شُمولانيتها، نكون هنا أمام فلسفةٍ ـ أو أيديولوجيا مرنةٍ ـ تَستبطِن أو تَتمثَّل وتمتصّ كونفوشيوس، أخناتون، بوذا...؛ يغدو هؤلاء معلّمين يخترقون أزمنتهم وأمكنتهم، ويخاطبون المسكونَةَ برمّتها أو البشر كافة، وينتمون إلى أنبياء الله الكبار والذين يرتضي بهم الإسلام، ويحاور «كِتَابَهم» حتى وإنْ لم يتحدّث القرآن عن قصصهم ورسالاتهم...

4 ـ الحلميات أساس النبوةِ والمعاد عند ابن سينا
القراءة الحلميائية للسيناوية أو للفيض والنبويّات والأُخْرويات

1 ـ نظرة ملخّصة على ابن سينا في ميدان الحلم والخائلة، المقولات والطرائق:

يُعرَف أنّ عمل ابن سينا هو الممثِّل ـ بل والأصدق تمثيلاً ـ لغنى قطاع الحلميات عند الفلاسفة. فأبو علي يُظهِر، في ذلك الميدان، تَرَسّي المبدأ القائل بأنّ للتعبير أصولاً كُلّية أو قوانين عامّةً. ونرى عنده الإعجابَ بالقوة الخائلة، والتفريقَ بين الرؤيا وأضغاث الأحلام ثم بين الرؤيا والفأل والزجر، وإعادةَ الرؤيا الحقيقية إلى قوةٍ إلٰهية (كتاب تعبير الرؤيا، ص 263)[1]، وإعطاء أرسطو مكانةً في ميدان النظر في الحلميات، وشروطَ المعبِّر. . . ونجد عنده مصطلحاتٍ تَدلّ على حُسْن فهمٍ لظاهرة الحُلم: الرؤيا المصرِّحة والرؤيا المحتاجة إلى تفسير أي الظاهرة والخفية، التعبير للحلم بحسب الاعتبار، العبارة تختلف عن الرؤيا، الأشياء الكثيرة تدلّ على الشيء الواحد، الخ. وتتلخّص منهجيته في التعبير بأنّها تقوم على قوانين عامة تَستلزم: معرفة أقاويل العرب (الأقوال المأثورة، الأمثال، الشِّعر، اللغة، الخ)، معرفة العادات والرسوم، التعبير بواسطة اشتقاق اللفظ واشتراك الاسم، التفريق بين ما هو على القصد وما هو على الضّدّ. . . ومن الجهة الأهمّ، يتوقّف التفسير الدقيق، في طرائق ابن سينا هذه، على شخصية الحالم. فالأحلام تكون «على قدر مَن يراها»، وعلى حسب الاختلاف في أحوال مَنْ يراها. ويختلف تفسير الحلم باختلاف مشروطياتٍ: البيئة، والأحوال الطبيعية، والمواسم، والظروف الاجتماعية وما إلى ذلك. . . وتفترق ـ في نظريته الحلمية ـ الرؤيا عن الأهواس[2]؛ وتكون إمّا رؤيا خاصة وإمّا عامة. ويتبنّى ابن سينا الموقفَ الشرعي من المنام. . . ويلاحَظ أنّه يميّز بين ما قيل في ذلك

---

(1) را: قنواتي، مؤلفات ابن سينا، (القاهرة، دار المعارف، 1950) ص 223، مخطوط رقم 156. مَهدوي، مصنَّفات ابن سينا (طهران، 1333\1954)، ص 57، رقم 47. را: عبد الحميد خان، في: Avicenna Commemoration Volume, Calcutta, 1956, PP. 256-306؛ أيضاً: أعلاه، الفصل السابق.

(2) الأهواس: جمع كلمة هَوَس الذي يوضع، في الفكر النفساني المعاصر، مقابلاً لكلمة جنون أو «مانيا».

العلم من اليونان والعرب: ففي فصولٍ عدّة يورد ما يقوله اليوناني، وما يقوله هو نفسه أو العلم العربي، وقد يذكرما انفرد به العرب وحدهم[1]. ويبدو، في كل ذلك، مُعيداً للتنظيم والتدقيق أو للتعضية والترخيم.

2 ـ ابن سينا والمدرسة السيناوية أو تأسيسُ السياسي والأخلاقي على الحلميات ثم النبويات (الإلهية والطبيعية والعرفانية):

كلّ قراءةٍ لابن سينا من خلال الفارابي ذات خطر؛ وتَضع الفكرَ أمام مزالق السهولة وإمكان إضحال الجهد النظري. يَعترف ابن سينا بالسبق والمكانة للفارابي؛ ويتبنى، مستسهِلاً التمثّل أو مفضِّلاً الامتصاص والاجتياف، نظريةَ الفارابي في الحلم ومن ثمّ في النبوة من حيث وظائفها في تنظيم المجتمع والقيم، وتوجيه الفكر البشري وقواعد النظر. لكن تبنّي ابن سينا لقطاع المخيولات، أو للرمزي والأيديولوجي عند أبي نصر، ليس معناه وقوع الأول في التقليد الآلي والمحاكاة المستقيمة الخطّية.

أقام ابن سينا المجتمع والإلٰهيات تبعاً لأُسُس الحلم ثم النبوة؛ وفسَّر بهذه الأخيرةِ التاريخَ والمعرفة والإنسان. كما أقام معيار تَمرتبِ الموجودات، والسياسات والحقائق أو العلوم، انتهاضاً من تلك الأُسُس[2]. ومن الممكن أن نلتقِط قراءةً للحلم والنبوة، عند ابن سينا، تتحرّك بمرجعيةٍ قوامها أنّ النبي هو، كالحال عند الفارابي، ذو أحلامٍ كاملةٍ ومن ثم ذو مُخيّلةٍ كاملةٍ قادرة على العملِ الناجح ساعة وأنّى تشاء. وليس سويّاً أن يكون معنى ذلك غياب العقلِ ـ أو مكانته القريبةِ من مكانة المخيّلة ـ عند النبي، ذلك الإنسان المتميّز الكامل. فالكمال يُحتِّم أن تكون كلّ القوى كاملةً، لا أن تكونَ المخيّلة أرفع ولا أن يكون العقل أدنى. فالنظر والتخيّل، الإيماني والعقلي، هما جانبان كاملان ويتكاملان في التصور الفلسفي للإنسان الكامل (النبي، الإمام، الولي، رئيس المدينة الفاضلة، الفيلسوف الحاكم، السَّانّ، الملِك...). وللشاهد، إنّ السَّمع والبصر حاستان مختلفتان: لكنهما ليستا متنافيتَيْن في الإنسان الموحَّد القوى والأبعاد؛ وكلاهما مُكملَن في شخصية النبي.

يُعتبَر ابن سينا، كالقطاع المفلسف للنبوة عموماً، صاحبَ نظريةٍ في المخيّلة (الوحي) والعقل تأخذهما منفتحَيْن، غير متوقّفَيْن، أي يَستمرّان فاعلَيْن عبر حركةِ المجتمع وتحيين

---

(1) را: أدناه، الفقرة التالية.

(2) عن نظرية ابن سينا في الحكمة العملية (السياسة، تنظيم المجتمع، الأخلاق، التربية، التدبير...)، را: زيعور، الحكمة العملية...، صص 322-336.

الاجتهاد وغرس القيم المتجددة. فالإعجاب بالنبوة، في ذلك القطاع، رغّب في تحيينها الدائم داخل الإنسان الحيّ والتاريخ، وفي الأخلاق كما في المجتمع. ومِن بين الأسباب الأخرى لقول الفلاسفة بالنبوة المستمرة (الطبيعية، العرفانية، الولاية) سبب نفسي أو بنيوي يفرضه قولهم بوجوب استمرار فعل الأخلاق وتنظيم المجتمع، ومن ثمّ القول باستمرار فعل العقل. إنْ كان العقل ضرورياً باستمرارٍ؛ فالمخيلة أيضاً، ملكة الوحي، ضروريةُ الوجود ولا بُدّ من بقائها فعّالة. والمحافظة على مكانةٍ رفيعة ودائمةٍ للنظر البرهاني تَستلزم المحافظةَ على وظائف ومكانةٍ مستمرةٍ للإيماني والذاكرة والصورة (الخِيلة). ولربّما أمكن لنا تخيّل أسبابٍ أخرى مفسِّرة أو محتّمةٍ لمقولة النبوة المستمرة؛ فمنها: الخوف من إضعاف البشري (الجسدي، الناسوتي) في النبوة الإلٰهية، الحاجة للتصورات الدينية المجسَّدة البشرية الحيّة، إشباع للحاجة بالشعور الجبروتي عند بعض الطامحين أو النابغين (قا: حسد النبوة عند الصوفي)...

ولا شك في أنّ قراءةَ النبوة، أو قطاعَ النبويات، بحسب الفقهاء، أثارت الحسد. فقد حرَّضت النبوةُ الهمم، وحفّزت العقول على محاكاتها وإن نسبياً أو بدرجات متفاوتة. من هنا تَنبع بعض الأسباب التي قد تفسِّر نشوءَ مرجعياتٍ واعية، بل ولا واعيةٍ أيضاً، لمصطلحاتٍ من نحو: الرّبّ الإنساني، أصحاب النفوس السامية، متلقيّ الفيض، الكشفيات، الإلهاميات، الولاية، اللّدنيات... ومن حاسدي النبوة الآخرين، يُذكَر: القطب، الإمام، صاحب الأوان أو الزمان، الخ...

وكحال من يقول اليوم إنّ العِلم لم يستطع بَعد أن يَنفي، ولا أن يُثبت، صِدق النبوات «أو إمكان الاتصال بالألوهية في الرؤيا»[1]؛ فقد قال ابن سينا: «وليس الخَرقُ في تكذيبك ما لم تَستبِن لكَ بعدُ جليته دون الخرق في تصديقك ما لم تَقُم بين يديكَ بيّنته. بل عليك **الاعتصام بحبل التوقّف**، وإنْ أزعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما دامت استحالته لم تبرهن لك. والصواب لك أن تُسرِّح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان...»[2]. إنّه كمن يترك المسألةَ مفتوحة؛ وإنْ بدا أنه يغلِّب الأخذَ الإيجابي للظاهرة[3]. بيد أنّ الأجدى هو الذي صار

---

(1) لا تَطرح المدرسةُ الفلسفية العربية الراهنة موضوعةَ النبوة تبعاً لمبدأ الصدق والكذب، ولا على شكل ثنائية، أو إمّاوإمّاوية، أو تكافؤ في الأدلة... فليست النبوة غرضاً لتقسيم قطعي بتّار هو أنّها إمّا صحيحة وإمّا غير صحيحة، عقلية أو غير عقلية، متخيَّلة أو واقعية، صورة أو أفهومة، قابلة للأثبات أو غير قابلة...

(2) نقلاً عن مذكور، م. ع.، ص 104؛ التسويد ليس في النّص الأصلي.

(3) اعتمدتُ هذا النّصّ السيناوي في محاولتي ـ انطلاقاً من سيرته الذاتية ـ تحليل صحته النفسية؛ وكشْفَ =

اليوم، بحسب قراءتي، يغلِّب الدراسةَ النقدية المستوعِبةَ لما سبق أنْ قلناه عن تأسيسات النبوة في تاريخنا، وعن طرائق المعرفة داخل النبويات، وفهمنا لها، وعمّا حفّزته، وكوّنته، وما أدّت إليه، وأثّرته فينا، وما أسقطناه عليها... نهتمّ هنا ليس بتفسيرها علمياً، أو بتبريرها؛ فالفلسفي هو الاهتمام بأخذها كمؤسَّسةٍ وتأسيسيةٍ، ثم كحكمةٍ وأجهزةٍ أعطت وتعطي معنًى لتوجّهاتنا التاريخية ولإنساننا، للمستقبليات والنَّحنُ والعقل، للرّشدانيّة أو الاستراتيجيات في وجودنا ومصيرنا وعلائقيتنا. إنّ النبويّات، أو التفكيرات في النبوة، وفّرت مجالاتٍ عديدةً للنظر؛ وفتحت آفاقاً، وزرعت طرائق في المعرفة والتنظيم والمحاكمة...

هل كان خطاب ابن سينا في النبوة موجَّهاً إلى الذين أنكروها باسم مذهب رأوه يعطي الإنسان قدرةً على الاستغناء عنها، وقدرةً للعقل على الاستقلال والتفوّق عليها؟ أم هل أنّ ابن سينا توجَّه إلى أصحاب أديانٍ معيَّنة، فِعلةَ المتكلّمين ولا سيما المعتزلة الذين يقترب منهم ابن سينا والذي أنا أعتبره، في قطاعاتٍ كثيرة، متوافقاً معهم؟ وعلى حدّ ما أرى، لم تكن معركة ابن سينا الفلسفية مع أولئك الأخصام إلاّ عرضية؛ لكأنّ همّه هنا يبدو فلسفياً، أي أنّ الحكمة [الفلسفة معاً والسياسة] هي انشغاله الأول الذي حرّكه كي يفلسِف النبوةَ ثم ينطلق منها إلى مشكلات الوجود والنظر والمحاكمة. لعلّنا بالأحرى، أجبنا عن سؤالٍ ثانوي أو مفترَض، غير مطروحٍ بوضوح؛ بل ولربّما غير ذي شأنٍ.

3 ـ تعاون الممارسة والتفكيرِ التأمّلي عند ابن سينا، تعاونُ النظري والعملي. باحث حُلميائي تِبعاً لطرائق عقلانيةٍ ولمقولة السببية:

أشار ابن سينا بكثرة إلى الحلم الذي ينتفع منه صاحبه: فهذا يأتيه في الحلم متوفًّى يُرشِده إلى مفقود[1]؛ وابن سينا نفسه كان يحلّ مشكلاته في الأحلام، الخ؛ ذاك ما يتيح لي الاستنتاج أنّ الرَّجل غذّى بممارساته، وبما استمدّه من خبرةٍ واقعية، حلمياته. لقد فكّر في معطياتٍ شخصيةٍ، وثمَّر تجاربه؛ مما يجعلنا نرى في مسارخطابه جذوراً شخصية،

= قيعان شخصيته، ومطموراته اللاواعية واللامفصوحة. فهذا النّص قابل لأن يؤخذ، بحسب تشخيصي، بمثابة حلٍّ لفظي، أو كلام دفاعي، أو «عارض» يخفي ويحجب رغبةً عند ابن سينا بقمع شعوره الحقيقي حيال النبوة. فهنا قمع ذاتي، وتسوية بين نقيضَيْن حيال النبوة، وزيادة للإقناع، وغسل للتأثيم الذاتي... ودعوة ابن سينا لأن نكون تجاه النبوة على غرار ما تكونه العامة، هي دعوة لذاته أي موجّهة إليه نفسه (را: إوالية الإسقاط، الإزاحة، عودة المكبوت، تخفيف حدة المقلِق أو المغيَّب والمطرود...).

(1) يورد ابن سينا في الفصل يا، من رسالة في تأويل الأحلام، عَشرة أحلام كلّها مُصرَّحة، أي غير خفية، يكون البطل فيها منتفعاً منحلٌّ يأتي به المتوفي إلى الحالم.

وتجربة، ومعاناة(1). لعلّ هذه الذهابيابية بين الممارسة والوعي، عند ابن سينا، عزّزت في ذلك العالِم أو المجرِّب، الإمكانَ والطرائق كي يفسِّر بأسباب موضوعيةٍ (اجتماعية، تاريخية) الحلم والرؤيا والأفعال الخارقة. . . وبتشغيل حذرٍ لمصطلحاتٍ راهنة، فلقد بحث تبعاً لمبدأ السببية، وليس تبعاً لتفسير خرافي أو غير معلَّل، في قدرة الحلم على حلّ مشكلة؛ أو على التّذكّر الذي يؤدي إلى اكتشاف مفقودٍ قديم(2). من هنا نعود إلى المقولة الثابتة في الفكر العربي الإسلامي حيث يتصدر ابن سينا المنتِجين تبعاً لمنطقٍ صار يُعرف بعد قرونٍ باسم المنطق التجريبي؛ والعقل المحلِّل للوقائع انتهاضاً من المحسوس، وتأسّساً على الثقة بوجود السُّننَ الكلية أو القوانين الثابتة الأبدية في العلم. فالحلميات عند ابن سينا، كحاله في العلوم الأخرى التي زرع فيها (طبّ، نبات، معادن، إلخ)، متأسسةٌ على التفكير تبعاً لقوانين ولسببية، أي لعاداتٍ فكريةٍ في الإنتاج يَصعب علينا عدم الانزلاق إلى وصفها بأنّها دقيقةُ الإنتاجِ أو مُجزية؛ مُرْجَعةٌ إلى عوامل محدَّدةٍ وغير غيبيةٍ، خاصةٍ بالإنسان ومنتوج قوى نفسيةٍ وشروطٍ اجتماعية.

إنْ أخَذْنا الفلسفةَ كنظرٍ عقلاني في العقل، فإنّ فلاسفتنا قبلوا بذلك العقل؛ لكنّهم لم يتلبثوا عنده، ولا انحصروا فيه. أنا لا أستطيع القول هنا إنّهم بذلك أوقعونا في خطأ، أو إنّهم بذلك خرجوا من ميدان البرهان. وإنْ أخذنا الفلسفة كنظرٍ شَمّالٍ مجرَّدٍ في الإنسان، فإنّ فلاسفتنا نجحوا إذْ هم لم يَحذفوا أبعاد الإنسان التي ليست العقل (إيمان، عاطفة، وجدان، حدس، مخيال، رمزي، أصطوري، نفسي، روحاني، اعتباري). وهكذا فقد يكون من التسرّع، أو مما هو غير فلسفي بل ومناقِض للفلسفة، اعتبارُ النظر الأنطولوجي [= الأَيْسي] العربي الإسلامي عدواً للتجريبي، وللعقلية الواقعية، وللمناهج الرياضية أو للتاريخانية. المُراد هو أنّه لا مفارقات كبيرة، ولا انجراحات، في القول إنّ البرهاني والتفسير للحلم خضعا، بمقدارٍ متقارب، إلى السببية بمعناها القديم الذي قد يبدو مختلفاً عن معناها في الفكر العِلمي المحض المعاصر، ثم في فلسفة العلم الراهنة المشكِّكة بالحتمية والقانون أو بالمادة والسببية.

---

(1) قا: اهتمام المحلِّل النفساني بأحلامه الشخصية. فهنا عادة مألوفة في الفكر المعاصر (فرويد، يونغ، الخ). وفي كل فصلٍ، من الفصول السابقة، وجّهنا الدعوةَ لأن يحلِّل أحلامَه: القارىء، والطالبُ في قسم الدراسات العليا، الخ.

(2) را: دور اللاوعي، أو عمليات الاختمار البطيء والتفكير الظلي المستمر محجوباً، في إيجاد الحلّ الحدسي والفجائي، أو اللاإرادي والإنبجاسي. . .

4 ـ خلاصة، وحدة الشخصيةِ أو الفكر السيناوي في الحلميات والبرهانيات والعرفانيات

لم يُدرس بعدُ عمل ابن سينا في ميدان الحلم. لكنّنا نعرف جيداً نظريته في مكانة الحلم داخل العمارة الدينية المتفلسِفة القائمة على أفهوماتٍ ركيزية هي: الوحي، المخيّلة، الصورة، النبي، النوم، الرؤيا، الحكمة؛ وهناك من الجهة المقابلة: اليقظة، العقل، الإرادة، العقل الفعال، الفلسفة... وهذه النظرية السيناوية مبسوطة، كما هو معروف، في: النجاة[1]؛ وفي الشفاء (الجزء الثاني من الإلٰهيات)[2]؛ وفي مؤلَّفات أخرى مبسَّطة وسريعة[3]. عرضُ تلك النظرية ليس مجاله هنا[4]؛ وهي معروفة تجتاف ما قاله الفارابي، وتَستدعي ما تصوَّره النّظرانيون عندنا بل وفي العالم اللاتيني (عند ألبيرتوس الكبير، توما الأكويني، الخ...)[5] حول النبوة الطبيعية و«واهب الصّور» ونظرياتٍ في المعرفة (را: الفيض).

مرَّ أنّ لابن سينا عملاً مفصَّلاً في الحلميات يقترب من الأعمال المفردة لذلك الميدان داخل التراث، ويتخصّص في دراسة طبيعة الحلم وفي طرائق تفسيره. وذلك الكتاب، وهو بعنوان كتاب تعبير الرؤيا[6]، يَسترعي الدراسةَ المتعمقَة، ومقارنته تاريخياً وتحليلاً بأرطاميدورس في نشرته الراهنة، وبكتاب الدينوري أو بكتبٍ أساسية معروفة ومبذولةٍ بين الأيدي راهناً. قراءة عناوين فصوله الأولى تعطينا فكرةً محيطةً عن الدور المكرَّس للأحلام في التراث العربي: البرهاني منه، والمتفقِّه، والعام، والصوفي، والشعبي. يَظهرَ ابن سينا، في تعبير الأحلام، متملّكاً ذلك العلم، ومنتفِعاً من سابقيه، ومنظِّماً لما قبله. وتلك هي مكامن القيمة الكبرى لابن سينا في قطاعات التراث؛ فهو قد بَرَز في تقديم التوليفات الكبرى، العلمية منها والفلسفية والاجتماعية. ويبدو أنّ القدامى ـ الذين نظّروا في الحلميات عند العرب ـ لم يعرفوا ذلك الكتاب السيناوي حقّ معرفته. فلم يذكروه، أو ظنّوا أنه قليل الشأن؛ بينما هو، في تحليلنا، الممثّل الأفضل لما وصل إليه، في التاريخ العربي

---

(1) را: ابن سينا، النجاة (القاهرة، ط 2 ,1938)، صص 303-308.

(2) ابن سينا، الإلٰهيات، ج 2، صص 441-455.

(3) ابن سينا، «إثبات النبوة» في: تسع رسائل، القاهرة، 1908؛ نشرة مرمورة، صص 41-61؛ وأعدنا نشرها داخل مشروع العقل العملي في الفلسفة العربية الإسلامية.

(4) استخرجنا من «النجاة» النّص المتعلق بالمخيّلة المتلقّية المتلقّنة، وارتقاء العقل التسلسلي كي يتّصل بالعقل الفعّال ويتلقّى أو يَنقُل منه (أو ترتسم المعرفة فيه). را: مذاهب علم النفس والفلسفات النفسانية، صص 74-81؛ أيضاً: ابن سينا، النجاة، صص 158-168.

(5) را: أدناه، الفصل الثالث.

(6) أشرنا إليه، في هذا الكتاب، مراتٍ متعددة. را: أعلاه، الباب 2، ف 1، ق 5.

الإسلامي، الحلميائي والرّمازة والتأويلانية ثم، من بعد ذلك كله، النبويات البرهانية وما تأسّس عليها من نظرٍ ومعرفةٍ وفنّ، ومن تنظيمٍ للمجتمع وفعلٍ سياسي وضوابط أو معايير. . .

تَقبع سيروراتُ الحلم وإوالياته، ولا سيما وظائفه التطهيرية التكيفية، في الثنايا المعتِمة الحرجة للنّصّ السيناوي المنظِّم للمدينة الفاضلة؛ وللكرامة الصوفية، والتفسير القرآني[1]، والقصص الرمزية[2]، والعرفان، والفيض. فالنبوة الطبيعية والكرامة والمدينة الفاضلة مصطلحاتٌ ثلاثة تقابل، على الصعيد الاجتماعي البشري، النبوةَ الإلٰهية والمعجزةَ والجنّة أو الجماعة المؤمنة (قا: الجماعة والحُلُم). وعلى سبيل الشاهد، إنّ المدينة الكاملة عند ابن سينا هي حلمٌ جماعي أو جنَّة أرضية؛ فالإواليات والمقاصد وطرائق التكيّف النفسي الاجتماعي مشتركةٌ داخل تلك المرجعيات الثلاث: تَتحقّق في كلّ منها الكرامة أي خَرقُ السُّنن الطبيعية؛ وتُشبَع الدوافع الأساسية، والرغباتُ المستحيلة اللاحدوثية؛ وتتبلسم الانحراجات والاختلالات والمكبوتات. الحلم مكوِّنٌ وأساسٌ في المدينة الفاضلة، والأُخرويات، والإناسة.

5 ـ التجديد في التفسير (القرآني، والحلمي) والشِّعر والفلسفة، في النبويات والإلٰهيات والحكمة المشرقية:

لماذا نأخذ هنا، في كلّ واحدٍ أو بنيةٍ، تفسيره التأويلي (أو تأويلانيته) ووعده بالتجديد في الشعر والفلسفة والمنطق؟ ذلك لأنّه كان، في تشخيصاتنا لذلك الوعي، قلِقاً متوتّراً وعقلاً استكشافياً كثير التجوال والتنقيب. إنّ الوعد بالتجديد، أو بترك النافذ والمألوف والمتَّبَع، دليل أزمة؛ وهو أيضاً تعبير عن رغبةٍ تسعى للتحقق، أو عن حلم يحمل رسالة، ويهدف إلى تبليغ حقائق ومعرفةٍ وأحكام. . .

ولقد شاء ابن سينا أن يجدِّد في النبويات؛ وبالتالي في الإلٰهيات والغيبيات، ومن ثم في الحكمة المشرقية. لعلّ التجديد الذي جرى على يديه، والذي بسَّطه وصقله مسكوَيه (أدناه، الفقرة التالية)، كان عبارةً عن تعميقٍ لدور الذاكرة والمخيّلة والعقل (أي للإنسان، بعامة) في فلسفة النبوة. ففي الإلٰهيات والميتافيزيقيا، وعبر نظريةٍ في المعرفة والوجود (را: الفيض)، يقدِّم ابن سينا فلسفةً في الدين تعطي للعقل وطرائق الإنسان في النظر مكانةً

(1) عن تفسير ابن سينا لبعض السُّوَر والآيات القرآنية، را: زيعور، في مجلة المسيرة (العدد 8، مج 1، 1980)، صص 157-159.

(2) للمثال، را: ابن سينا، حي بن يقظان.

واسعةً. كما أن التأويل السيناوي، أو تفسيراته الرمزية لبعض السُّوَر القرآنية وبخاصةٍ للشعائر والفرائض الدينية، دَليلٌ آخر على ذلك التجديد عند ابن سينا الراغب في التحوّل باتجاه دَنْيَوَة النبوة، والتشديد على محدودية الإنسان، وعجز لغته، ومحصورية عقله؛ وشدّد ابن سينا على ضرورة رَوْحَنةِ أو ترميزِ التكاليف الدينية، وجَعلِ غايتها الأساسية مصلحة الإنسان والمجتمع. لكأن النبويات عند ابن سينا، أو فلسفته العامة في الدين، تُحيل كلَّ شيء إلى الإنسان؛ في تلك الإحالة اعتمد ابن سينا التأويل، والترميز. أخيراً، أنا أعتقد أنّ قوله في النبوة المستدامة (الولاية، العارف، الإمام) كان قولاً محكوماً بالسياسي والمعرفي (الميتافيزيقي) معاً.

5 ـ مسكويه وثُلّته

مُوضِح آخر للحلمي الكامن في الخطاب البرهاني والكتابةِ التاريخيةِ والإلٰهيات أو النبويات

1 ـ مجسِّد آخر لرؤية الجماعة في الوجود (الأيْس) والسلطةِ والمصير، أو لخطابها في الانتماء والمعرفة والقِيَم:

تتكشَّف عند مسكويه[1] تلك المساحةُ المتوترة المشتركة التي رأيناها أعلاه، وسنعود أدناه إلى قراءتها، بين إواليات الحلم وإواليات الخطاب البرهاني، بين طرائق المعرفة التي يتأسّس عليها الحلم وتلك التي تُميّز الفلسفة، بين غاية الحلم ومقاصد الفيلسوف، وحتى بين وظائف (ثم طبيعة) النص الحلمي والنص البرهاني.

2 ـ المنام الصادق جزء من النبوة، المسلّمات والمبادىء في علم الحلم عند مسكويه:

«ليس يتعذّر الوقوف على أنّ المنام الصادق جزء من النبوة»؛ ثم يفسّر ذلك مسكويه، فيقول: «النفس (أثناء النوم) في تلك الحال التي تتعطّل منها الحواسّ لا تهدأ من الحركة. فإذا لم تَجد الجزئياتِ من خارجٍ عادت إلى ما حصّلته واستفادته من الحواس واستحفظته في القوة الحافظة ـ وهي كالخزانة لها ـ فأخذتْ تتصفّحه وأقبلتْ تَستعرضه. وربما ركّبت تلك الأشياءَ بعضها على بعض وهو شبيه بالغيب من فعلها...»[2]. ثم، بعد ذلك المبدأ الأول، بحسب تحليل مسكويه، «فإذا تحركت النفسُ في حال النوم نحو العقل، ولم تشتغل بتصفّح ما استفادته من الحواس، رأت الأشياء المزمعةَ على الكون في الأحوال المستقبلة». هنا يحصل تمييز وتنوّع: «فإذا كان لها هناك حظٌّ من هذا المعنى وافراً كان ما تراه صادقاً بغير تأويل، لأنه تَرى الشيء بعينه. وإنْ كان الحظ قليلاً كان ما تراه مرموزاً يحتاج إلى تأويل؛ وهذه الحال بعضٌ من أحوال النبوة لأنّ النبي (ص) تكون هذه حالُهُ في يقظته ونومه وتكون مستمرة له. فأمّاغيره من الناس فإنّما يعرُض لهم ذلك في النوم وفي بعض الأحيان، وليس يتمّ لهم ذلك بالقصد ولا عند التعلّم له»[3].

---

(1) را: م. أركون، نزعة الأنسَنة في الفكر العربي ـ جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هـ. صالح، بيروت، دار الساقي، ط 1، 1997.

(2) مسكويه، الفوز الأصغر (بيروت، دار الحياة، د.ت)، ص 108.

(3) م. ع، ص 109.

3 ـ أشهر المفاهيم، الذاكرة والمتخيّلة، المرموز والصريح، الحالِم الصالح وصاحبُ الرؤية الكاملة:

لقد كرّس مسكويه المفاهيم والأدواتِ الحلمية المعروفة في الفكر المتفلسِف، وفي كل المجالات التي رغبت في تفسير النبوة. فعلى سبيل الشاهد، ثمة اتفاق عام على ربط الذاكرة بالحلم عند تعطّل الحواس أثناء النوم؛ وعلى أنّ النفس (فكرة ماورائية، كينونة غامضة) الصافيةَ الصادقةَ ترى ما هو مستقبلي أثناء النوم أحياناً، وقليلاً؛ وبشكلٍ مرموزٍ (يحتاج إلى تأويل) تارة، أو صريحٍ تارةً أخرى. هنا يبلغ مسكويه الفَرْقَ بين النبوة والرؤيا الصادقة، أو بين النبوة وحلم بعضِ الصالحين من الناس؛ فالحالم الصادق هو في مرحلةٍ أدنى بالنسبة للنبي الذي هو وحده يتمتّع بتلك القدرة في النوم وفي اليقظة، أو في كل وقتٍ وباستمرار. أما الصالحون[1] فقد يَعرض لهم أثناء النوم، وفي بعض الحالات فقط، وليس دائماً عن قصدٍ أو عند الرغبة والتعلّم؛ فحالات الرؤيا الكاملة وحدها فقط تكون خارج التعلّم، ولا تَخضع لرغبةٍ فردية أو لإرادةٍ واعية.

يتأكّد مع مسكويه أنّ الحلميات مكوِّن ومنظِّم، في الوعي والمخيَّلة والذاكرة كما في الأيسيات العربية والمعرفيات؛ أو في العقلَيْن العملي والنظري، ثم القيمي نفسه... ذلك ما تغاذى وتَناضَح مع عقليةٍ أي عاداتِ تفكيرٍ وسلوك تعطي الحدسي والعرفاني، الأصطوري والإيماني، الرمزي والمخيالي، مقعداً بارزاً على الساحة الفلسفية والتنظير لمشاريع الأمة وديناميات الثقافة. وهكذا فإنّ مسكوية مثّل لحظةً من لحظات تاريخ الفكر والحضارة: فقد رسّخ وجسّد أمنيةً من أماني الأمة، ومرحلةً من مراحلها التاريخية. كما نرى اليوم في مسكويه شاشةً نقرأ عليها الجماعةَ والمجتمع، السياسةَ والمعرفة، العقليةَ والحضارة. إنه مُعبِّر عن نظرٍ في الوجود، وعن خطابٍ في المعرفة وأنواعها وطرائقها ودرجاتها، وعن قراءةٍ ما للقيميات والفنّ (قا: إشكالية الحُسْن والقبح في الفكر العربي: الأشعرية، المعتزلة، الفلاسفة)، للأخلاق والحياةِ والتاريخ.

4 ـ فلسفة النبوة، داخل الفلسفة الإسلامية، تستعيد مسكويه:

لا يَحجب احترامُنا للنشاط الفكري البارز، إنْ لم نقل الأبرز، الذي قدّمه العقل الإسماعيلي في مجال النبويات الإسلامية، القولَ بأنّ النّص النبوي نفسه فرض على العقول

(1) هم غير النبي من الناس؛ منهم، بحسب مسكويه، الفلاسفة. قا: النبوة الطبيعية (الفلسفية، العِلمية) المُصاحِبة للنبوة الإلٰهية. أيضاً: الكرامة أي المعجزة العرفانية.

إثارةً؛ ولَعِبَ أيضاً دور الموقظ، والاستحثاثي. كما بدا ذلك النّص بمثابة نمط شمولاني ومتميّزٍ بالعمومية والانفتاح على كافة البشر؛ وأحدث انقلاباً أو ثورةً ومنعطفاً، ونقطةً للتمحور والانطلاق، وغايةً أو مقاصد رفيعة تأسيسية واستدعائية.

يأتي صاحب مقولة «تَعاقبِ الأمم وتَراكم الهمم» إلى مجال النبويات من باب الرؤيا الصادقة، ومعتمِداً أدوات الفلسفة. وليس تعسّفاً، ولا هو مجاني، الاستنتاجُ بأنّه صاحب أفقٍ جديدٍ في التفكير، وفي التأويل؛ فقد تأسّس وأنتج وحاكَمَ معتمِداً منهجيةً غير تكرارية، وأقلّ تكبّلاً بالمعهود والمحصور. . . وهكذا يبدو مسكويه قابلاً لأن يؤخذ بتقديرٍ كبيرٍ داخل السليلة التي وسّعت حقيقة الإنسان ثم معنى الإيمان، وخرجت إلى مجال قراءةٍ موسَّعة وموسَّعة لما يدّعي الفقيه، أو المحدِّث والكلامي، أنّه من اختصاصه ومن مجاله وحده. . . ولعلّه من الجائز أيضاً القول إنّ فيلسوفنا هذا، وهو المؤرِّخ المرموق والمفسِّر للحقائق والوقائع بعامل الزمان أو التعاقب والتراكم، قد اقترب من فجوات، واكتشف عتماتٍ وتوتّرات. من هنا فسّر المضنون أو الحكمة المصونة المحجوبةَ بالعوامل النفسيّة (البشرية والجسدية، الواقعية والتاريخية) التي منحته ـ كما منحت منافِسه ابن سينا ـ ثقةً مضاعَفَةً، أو زيادة اقتناعٍ بالنبوة، وبطريقةٍ غير فقهيةٍ في رؤيته إلى هذه الأخيرة.

إنّ مذهب مسكويه في النبوة هو مذهب في الإنسان وفي الأمم، في العقل وفي النفس، في قراءة النص وتفسير الدين، أو في فهم التاريخ وتكوّن المعرفة. من هنا قد تكون إنسانوية ذلك المؤرِّخ الفيلسوفِ لبنةً أخرى داخل الحركات الإنسانوية الإسلامية الناجمةِ عن النظرِ الفلسفي في النبوة في قطاعَيْه معاً: إنْ المنفتِح في تفسيره للنبوة، أم السلبي المتنكِّر لها (الرازي، السرخسي).

لقد بحث مسكويه في النبويات بطريقةٍ مختلفة المستوى، وبأدواتٍ وأجهزة غير عَوامّيّة: حرّك العقّل في رحلةِ تأسيسٍ معرفةٍ أرادها أن تكون متوافقةً مع العلم بمعناه الآنذاكي. واهتمّ بأن يستكشف، ويرتاد، ويَنظر أو يجوس في اليقينيات. فذاك مما أثار عليه الفقيه والمُلحِد، المؤمن كما المنكِر. إنّه ينتمي، في التحليل الأخير، إلى العقل الفلسفي[1].

من السديد، بعد ذلك كله، التنبّه إلى أنّ مجال الأخلاق والسياسة، الحكمة بعامة،

(1) من التسميات الأخرى للنظر (أو، حسب المصطلح القديم، الأقاويل. . .) الفلسفي: البرهاني، العلمي، المرن المنفتح، الطبيعي، البشري، اللامتمركِز حول دينٍ أو أمةٍ أو تاريخ، غير دوغمائي، «تاريخي» (معَ التحمّل والحذر)، المرتبِط بالأعمّ والقوانين الأشمل. . .

عند مسكويه[1]، متميّز عن المجال عينه الخاصّ بالفارابي وابن سينا ومقترب قريبٌ من النظرية السياسية الأخلاقية التي سيختصّ بها ـ فيما بعد ـ ابن باجه وابن رشد ومن ثم ابن خلدون نفسه. ولعلّ هذا التميّز هو الذي، إلى جانب اهتمام مسكويه بالإنسان والإنسانوي وبما هو تاريخ ومراكَمة الفكر الفلسفي، يبرّر الاهتمام القويّ به عند القائلين بمقولة الفلسفة العربية الإسلامية الموسَّعة (الممتدَّة) والمتعدِّدة. طال الاهتمام أيضاً، بَعد تغييبٍ أو نقصٍ في الدراية، شلّة مسكويه التي حوت جيلاً من فلاسفتنا الكبار اللامحظوظين: التوحيدي[2]، والعامري[3].

أخيراً، لماذا لم يتمركز مسكويه حول الأنا الدينيةِ، أو النبوة، في نظريته عن الحكمة العملية؟ هل هذه هي «القطيعة المعرفية»(!)؟ هل هذا التحوّل والانزياح، تجاه نظرية الفارابيَّين دليل انعطافٍ مقصودٍ أم أنّ المعلّم الثالث شاء أن يبقى ألصق باليوناني، بالإنسانوي، بالتاريخي والعامّ والعقلاني؟ هل نزعته التاريخية، أو تَدَبّره العقلاني للتاريخ الشامل، عامل كان فعّالاً في عدمِ الابتعادِ عن أخذ السياسة والأخلاق أو الحكمةِ الخالدة على بساطٍ عالمَي، عالَميني، منفتحٍ ، غير دوغمائي وغير منقفلٍ على أمّةٍ واحدةٍ وحدانية؟ قد تكون الإجابة عن هذا التساؤل، نطرحه على خطاب مسكويه (والعامري، ومن ثم ابن أبي الربيع[4])، ممكنةً إنْ اعتبرنا معايير تأخذ الفلسفةَ العربيةَ الإسلامية ككُلٍّ أَجْمعي (واحدة، صيغة عامة، بنية، نسق)، وليس معاييرَ الصحيح والمغلوط، الأرقى والأدنى، الصالح والطالح، الموجود (الأيسي) واللَّيسي (المعدوم)[5].

5 ـ خروج مسكويه على تيار الإخوان ـ الفارابي ـ ابن سينا:

ربما نكون قد أظهرنا أعلاه، وكما سنرى فيما بعد[6]، أنَّ النبويات تتمركز حول

(1) عن نظرية مسكويه في مجال «الخير في الفعل والعلائق والإنسان»، را: زيعور، الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة...، صص 337-373.

(2) عن خطاب التوحيدي في الحكمة، را: م. ع، صص 376-380. لا أعتقد أنّي ظلمته، أو خرجتُ عن النص والاختصاص المهني، في تشخيصي الذي يلتقط عند التوحيدي: عقدة المنحوسية والمغموطية، ميولاً هلعية، سوداوية... لكأنه كان فريسة «عصاب القَدَر»، والوساوس القهرية...

(3) ازداد عدد الأطروحات، في الثمانينات، عن العامري. را: زيعور، سلسلة العقل العملي في الفلسفة العربية الإسلامية (الموسَّعة مجالاً وموضوعاً، أو شخصياتٍ ومقولات وأجنحةً...).

(4) لم يُمركِز هذا، هو أيضاً، الحكمةَ حول النبوة، را: زيعور، الحكمة العملية...، صص 381-400.

(5) قا: الدواني، الشيرازي...، في زيعور، سلسلة العقل العملي (السياسة، التربية، الأخلاق، الاقتصاد، التدبير...) في الفلسفة العربية الإسلامية الموسَّعة (الجزء الأخير).

(6) أدناه، الفصل التالي.

الإنسان، وأنّها مكوّنة أساسية في الإلٰهيات، وأنّ هذه الأخيرة مقصودها الأخير، ومعناها المطمور اللامفصوح، هما الإنسان نفسه. فالاهتمامات القصوى، المعلَنة وبخاصةٍ الهاجعة اللامعبَّرة، اهتماماتٌ بالموجود البشري، وتَمحورٌ حول مَن هو الإنسان وماذا يجب أن يكون ويستطيع.

إنّ مسكويه متمحور حول الإنسان من حيث الاهتمام بمسائل ثلاث (قد تُذكِّر بالمصادَرات الثلاث عند كانْط) هي: إثبات الصانع تعالى؛ النفس وأحوالها (خلود النفس)؛ النبوات أي: حرية الاختيار أَمْ الجبر الإلٰهي؛ تَدخّل الألوهية، عبر الوحي والمعجزة ممثَّلَيْن بالنبي، أَمْ حرية الإرادة واعتمادُ العقل وحده كيما يضع الشرائع، وينظِّم المجتمع والتواصلية، ويقود الفعل السياسيَّ. . .

وبدت أعلاه فِرقةٌ بين فكرِ كلٍّ مِن مسكويه وابن سينا؛ أو بين تيار الكندي/ ابن رشد وتيار الإخوان/ الفارابي/ ابن سينا(1). فمع مسكويه تَتَمظهَر تفسيرات أو قراءة وتنظيرات لا تأخذ النبوة من منظور وأجهزة الفيض والإشراق. . . وذلك الاختلاف بين مفاهيم وطرائق التيارَيْن هو الذي استولَد اختلافاً بين الحكمة العملية (السياسة، الأخلاق التربية. . .) عند مسكويه وابن سينا. فالأخلاق عند الأول، مسكويه في «تهذيب الأخلاق. . .»، برهانية أو علمية، فلسفية أو علمانية، منطلقة من العقل وتقسيماتٍ عقلانية وليس من منطلقاتٍ أو مفاهيم وأجهزة سيناوية مؤسَّسة على النظر الديني للمجتمع والأخلاق والسياسة، وعلى نظرية النبوة الإلٰهية.

---

(1) كانت الاختلافات الشخصية بين مسكويه وابن سينا كثيرة. وكان بينهما قطيعة، وأزمات. إنْ لم أوافِق ابن سينا على تهمة الغباء التي ألقاها على مسكويه، فإنّي اكتفي بملاحظة أنّ مسكويه لم يكن الأعمق أو الأغنى بقدر ما قد يبدو لي مُبسِّطاً، متوسِّط الذكاء، رجُلاً عمليًا واقعانياً (ذا نزعةٍ واقعية). لكأنّه لا يُعقِّد الأمور، ولا تَهمّه الأعماق، ولا تقلِقه النظريات والإخلاص والحكمة العويصة. لقد رأيناه يتميَّز بنزعتَيْن: النزعة الإنسانوية، أو الشمولانية؛ والنزعة التاريخية.

الفصل الثاني

استمرار فلسفة الحُلُم والنبوة
داخل التجربة النرجسية وفي أجنحة الفلسفة الإسلامية

1 ـ مَدخَل مُمهِّد

1 ـ ليست النبويات مساحةً مسطَّحةً داخل فلسفة الفكر الديني، والفلسفي العام، في حضارات الإسلام ومجتمعاته. وهي أيضاً أساسية موقِّدة في مجال النظريات السياسية، والاجتماعية، وفي تنظيم الأخلاق، وفَهم الفضيلة، وتعيين الفوزَيْن أي السعادة النفسية الاجتماعية والجسدية للإنسان، وللتواصليةِ والنَّحنُ.

تنطلق النبويات البرهانية، والعرفانية، من الإنسان. فالحلم هو الغِرار، والقاعدة؛ أو هو القالب، والجهاز الذي ينتِج النبوة مستعيناً بقوى النفس: المخيّلة، الحدس، العقل، الذاكرة الحافظة، والذاكرة الصانعة الفعّالة... وما تلك القوى بمنعزلةٍ عن التفاعل مع الجسد البشري وتاريخه، وعن الحقل وشروطه.

2 ـ غرضُنا هو دراسةُ قوًى نفسيةٍ تكوِّن الحلم، وميدانُ الحلميات المقدَّسة؛ ومن ثم النظريات البرهانية في أفهوماتِ وأجهزةِ النبوة. لم نَلْبَث عند الشخصيات الكبرى؛ فقد كان الاهتمام ملحوظاً أيضاً بالمفكِّرين الذين لم يكونوا قمماً، أو شَهيرين. وأظنُّ أنّ دراسة موضوعةٍ أو مقولة من الفلسفة الإسلامية، معزولةٍ أو مُفردة، عملٌ جديرٌ وجديد، تنويريّ وتوسيعيّ؛ وهو أيضاً عملٌ ما يزال راهناً، وحيًا، وهامًّا مُهِمًّا في الوعيَيْن، الديني والأخلاقي، ثم في الفكر الفلسفي العربي المعاصر المنتِج في فلسفة الدِين، وعِلم الأديان، والمذاهب النظرية في الإنسان والوجود والمعيار.

قلنا مِن قَبْل إنّه نافع، وسديد، أن نقرأ الفكر العربي الإسلامي في ضوء الفلسفات الإنسانوية والوجودية، الشخصانية والتاريخانية؛ أو في ضوء علائقية النَّحنُ والأنتمُ، المتعدِّد والمختلِف، حقوق المواطن وحقوق الجماعة والمجتمع... وإنَّه، من جهةٍ أخرى، نافع أيضاً، وسديدٌ صائبٌ، أن نقرأ داخل ذلك الفكر وقطاعاتِه المعاصرة، أبعاد النبوة وتكويناتها وفلسفتها داخل الأَيْسِيّات والمعرفيات والقيميّات.

لقد قرأنا أعلاه، وسنقرأ أدناه، النبويات البرهانية أو العلمية موزَّعة إلى تيارات؛ أشهرها: تيار الكندي/ابن رشد، وهنا نَعثَر على المعتزلة، والملاحدة أو مُنكري النبوة، ومؤسِّسي الفلسفة العملية ليس على النبوة بقدر ما نظَّروا في المجتمع والسياسة والأخلاق

منطلِقين، إلى حدٍّ ما، من المجتمع والوقائع، أو من المشهورات والمتواترت، ومن الحس العملي وأفكارٍ عالمية غير دينية. أمّا تيار الفارابي، البادىء مع إخوان الصّفا ثم المصقول جيداً مع ابن سينا، فقد تغذّى حتى التّخمة بمقولات الفيض وأفهومات الإشراق في عملية البناء الذاتي، وفي الميتافيزيقا العامة، ونظرياته السياسية والاجتماعية والأخلاقية انطلاقاً من نظرةٍ فلسفيةٍ إلى النبوة.

هنا نَعتبر أنَّ النبويات البرهانية، بتيّار الكندي وتيار الفارابي، وبنمطَيْها المؤمن والمُنكِر، قد عَبَّرت عن رؤيةٍ إلى الوجود والإنسان والمجتمع ذات خصائص وأدواتٍ مختلفة عمّا نجده في النبويات الفقهية أو الإلٰهية، وفي النظريات العرفانية.

3 ـ إنّ النبويات البرهانية مذهبٌ في الإنسان لأنها مذهبٌ أو نظرٌ في العقل، وفي المخيِّلة؛ أو في المعرفة البشرية. وهي مذهبٌ في الإنسان لأنّها تنطلق من الإنسان كمركزٍ للوجود، ومحورٍ للحياة. إنّها تنطلِق من الحلم، من قوة نفسية عند الإنسان، من الإنسان؛ فتقدِّم رؤيةً عن العالم، والتاريخ، ومبادىء عامة مِثل: الحياة، الموت، النفس، الروح، الطبيعة، العقل، الألوهية، الخَلْق، المجتمع، السياسة، الفضيلة، المعرفة... النبوة، بحسب الفكر الفلسفي، ظاهرة بشرية فائقة؛ لكنها ممكنة، وقابلة للتحقق بواسطة العقل المتدرِّج. من هنا يسهل القول بأنّ النبويات «البرهانية»، أو خطاب «أهل البرهان» في النُبوّة، تُعيد الإلٰهي إلى البشري، والميتافيزيقي إلى الفيزيقي. فهي تفسِّر النبوة بظاهرة قوامها المخيِّلةُ المتميِّزة[1]، والذاكرة الفائقة. ثم هي نظريةٌ عن الإلٰه والنبي والإنسانِ مُعادةٌ أو مقلَّصَة إلى مذهبٍ في الإنسان المطلق، والإنسان العياني، والجهاز الرابط بينهما. تعاد النبويات عند الفلاسفة، أو نظرية فلسفة الدين عندهم، إلى نظريةٍ في: الغيب، وصلةِ الوصْل، والإنسان. هنا نظريةٌ تُرَدّ أو تعودُ إلى نظريةٍ في الحقيقة المطلقة، والحقيقة العيانية (المتغيِّرة، التاريخية)، ونقطةِ الربط بينهما. وفي كلامٍ آخر، هنا نظريةٌ في الوجود العياني، والوجود الخالد المستمِر (الكليّ القدرةِ والعِلم والحضور)، والحلقة الرابطة أو المُفْضية بينهما.

(1) يُسمّيها ابن سينا: القوة الإلٰهية.

2 ـ ثِلّة مسكويه
مدرسة بغداد الفلسفية ومذهبها في النبوة والإنسان

1 ـ تبقى ملحوظةً أفكارٌ عديدة بنى عليها مسكويه عمارته الفلسفية، وآدابيته، وفلسفته في التاريخ؛ كان منها ردّه الفوز إلى النظر في المسائل الثلاث: في إثبات الصانع[1] تعالى؛ في النفس وأحوالها[2]؛ والثالثة هي: في النبوات[3] التي هي، بحسب قراءتنا النفسانية أو الحلمِيائية، تُعاد إلى قضية الإرادة البشرية، أو الحرية، أو محدودية الإنسان، أو الثقة بعقله.

2 ـ والكلام عن مسكويه، المؤرِّخ معاً والفيلسوف والآدابي والنبوياتي، يقود إلى كلامٍ عن شخصياتٍ «مغمورة»، أو لم تأخذ حقَّها من الاهتمام، ثم التحيينِ داخل التأرخةِ للنبويّات؛ وللحكمةِ العملية كما النظرية. مقصودنا هو، وإذْ أنّ المدرسة الفلسفية العربية الراهنة وسّعت مجال وموضوعات وزمان الفلسفة العربية الإسلامية، الإشارة إلى «فلاسفة المقابسات»؛ وإلى «مدرسة السجستاني»[4]، **إلى أهل أو ثُلّة مسكويه، إلى مدرسة بغداد الفلسفية في القرن الرابع.**

3 ـ لم يكن ذلك السِّرْبُ من الفلاسفة، المتنوِّرين المنوِّرين، نَبوياتيين؛ لم يفكّروا كثيراً في النبويات، أو لم يَنتهضوا منها لبناء **الحكمة الخالدة**. فقد بحثوا في موضوعات، عائدة إلى الإنسان، والبشرية، والفلسفة. . . ؛ واعتمدوا رؤىً وطرائق شمولانية، قائمة فيما بعد المحلّي والأهلي، كما المِلّي والحسابي، وفيما يعود إلى العالَم، والأمم، وتراكم الحضارات أو الإبداعات الفكرية. ينفعنا هنا، للتدليل على ذلك النظر البرهاني، اختيار خَزعةٍ حيّةٍ هي موضوعةُ النبويات (والأخرويات، والحلميات المقدَّسة) في «مقابسات»

(1) أعاد نزيه منصور (رسالة ماجستير، كلية الآداب، الفرع الأول، 1987) تحقيق كتاب «الفوز الأصغر»، أو «الجواب في المسائل الثلاث». را: م. ع، صص 115 والمابَعْد.

(2) م. ع، صص 150 والمابَعد.

(3) م. ع، صص 218 والمابَعد. أيضاً، قا: في أنّ العقل مَلِك مطاع (صص 243-246).

(4) را: عبد الأمير الأعسم، أبو حيان التوحيدي في كتاب «المقابسات» (بيروت، دار الأندلس، 1980)، صص 247-268؛ أيضاً: م. ع، صص 131-132.

التوحيدي. فالمقابسة 20، يكون عنوانها: «في أنّ النظر في حال النفس بعد الموت مَبْنيّ على الظنّ والوهم»[1]؛ وتُعنون المقابسة 31: «في أنّه لو اقتضت إرادةُ الباري عدم البعثِ والنشرِ لَما قَدح هذا في ألوهيته»[2]؛ والمقابسة 47: «في أنّ العقل وشرفه وعلوّ مكانه لا يخلو من انفعال»[3]؛ و48: «في الفرق بين طريقة المتكلّمين وطريقة الفلاسفة»[4]؛ ومن المعبِّر الجريء النافع عنوان المقابَسة 105: «في أنّ النوم شاهد على المَعاد»[5]، أو المقابسة 98: «في المعاد وهل هو حقّ، أو تواطؤ من الأقدمين»[6]. ومن الطريف أنّ التوحيدي هذا، المشكوكِ جدًّا في معنى وطبيعة تَديّنه، يهاجِم بقوة ابن الريوندي[7]. ابن الرّيوندي، الذي لم يدافع عنه من الأقدمين سوى ابن خلّكان والشريف المرتَضى[8]، كان شخصيةً مضطربة، وفِكراً قلِقاً عُصابياً. ولقد تحكّم فيه وسواس قهري كان يدفع به إلى محاربة عدوّ له اسمه النبوة التي، بحسب ما بدالي، كان يفهمها على نحوٍ ضيّقٍ وفجّ. وقد سبّبت له هذه العداوة خوافاً، وحصاراً؛ لم يستطع ا. الرّيوندي الفكاكَ من تلك الأفكار السوداء الحاصِرة له والمحيطة به. ولم تكن اهتداءاته، أو تنقّلاته من مذهبٍ أو دينٍ إلى غيره، حلاًّ لاجتراراته القسرية الإرغامية.

4 ـ لا نعتني هنا به؛ وإنّه لمن الصائب القول بأنّ الفكر الفلسفي العربي الإسلامي لا يَرفض الاعترافَ به؛ ويَعدّه من أصحاب مذهبٍ في الإنسان، والدين، والعقل.

5 ـ سيكون مذهب ابن رشد (أدناه، 8) موضِحاً أو مكاملاً لمدرسة بغداد في «تهميش» النبوة؛ أو في محاكمة مفاهيمها، والنظر في موقعها...

---

(1) را: الأعسم، م. ع، ص 287.
(2) م. ع، ص 288.
(3) م. ع، ص 289.
(4) م. ع، ص 290.
(5) م. ع، ص 294.
(6) م. ع، ص 293.
(7) را: الأعسم، تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص 8. ويذكر هنا أيضاً أنّ المعرّي، هو نفسه، أبدىٰ هجوماً واستنكاراً حيال ابن الريوندي. را: الوظائف النفسية واللاواعية للنقد والعُنف.
(8) الأعسم، تاريخ ابن الرّيوندي الملحِد (بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1975)، ص 8.

3 ـ ابن حزم
الحرْفية أو التيار الرافض للتأويلي والرمزي

يكرّر ابن حزم (ت 1064/456) الراسخ في الحلميات، قائلاً: إنّها أنواع؛ فمنها: **الأضغاث** أي ما يكون من الشيطان؛ «ومنها ما يكون من حديث النفس، وهو ما يَشتغِل به المرء في اليقظة فيراه في النوم، من خوف عدوّ، أو لقاء حبيب، أو خلاصٍ من خوف، أو نحو ذلك؛ ومنها ما يكون من غلبة الطّبع: كرؤية مَنْ عليه الدّم للأنوار، والزَّهْر، والحمرة والسرور. . . ؛ ومنها ما يُريه الله عزّ وجلّ نفْسَ الحالم إذا صفَت من أكدار الجسد، وتخلّصت من الأفكار الفاسدة، فيشرف الله تعالى به على كثيرٍ من المغيبات. . .»[1].

وأيضاً، يكرِّر ابن حزم المنمَّطَ حول علاقة النبوة بالرؤيا، وصحة الرؤيا عند الأنبياء. ويشير إلى أنَّ فاقد التمييز هو فقط من ينفِّذ في الواقع الرؤيا التي جرت لإبراهيم؛ وإذا صدَقت رؤيا الكافر ـ وهي قد تَصْدق ـ فلا يعني ذلك أنها جزء من النبوة ولكنها تكون إنذاراً له أو لغيره ووعظاً[2]. وهكذا فإن ابن حزم لا يرى أنّ بلوغ الرؤيا الصالحة عملٌ إرادي. فهي فقط صادقة دائماً عند الأنبياء؛ مما يعني أنه يقف هنا في وجه الرأيِ الصوفي، وضد الفلاسفة؛ كما هو يرفض رأيِ الغنوصيين وما قد تولِّده المعرفة الرؤيوية عند غير البني في الفكر والشرع والتفسير. ما هو، إذن، مرغوب ابن حزم؟ ما هو مراده المطمور أو الصامت والكامن وراء نَصّ واضح في معادلته لمختلف أنماط التفكير الحلمي المتحركة المتصارعة على الساحة الآنذاكية؟

أين هي، بعبارةٍ أرشق، مصلحة ابن حزم غير المعبَّر عنها أو المغيَّبة؟ إنه، في تحليلي، يوظِّف حلمياته لتعزيز «مشروعه السياسي» الرامي إلى تعزيز الحكم الأموي، ولتعزيز الفهم الظاهريّ للنصّ الديني[3].

---

(1) ابن حزم، الفصَل في المِلل والأهواء والنِّحَل، ج 5 (بيروت، تصوير دار المعرفة، 1975)، صص 19-20. وهنا يقول أيضاً: ومن غَلَب عليه الصفراء يرى النيران؛ ويرى صاحب البلغم الثلوج والمياه، وتَغلُب على السوداويّ رؤيةُ الكهوف والظلمات.

(2) م.ع.، ص 20. إنّه يرفض القول بأنّ من رأى شيئاً في المنام فإنه يرى شيئاً واقعياً: فرؤيا غير الأنبياء قد تكذب وقد تَصْدُق؛ فقط رؤيا الأنبياء دائماً صادقة.

(3) مع ابن حزم يتأكد أيضاً، ما رأيناه مراراً، أنّ تفسير الأحلام نشاط معرفي نقرأ فيه، أو يُسقَط عليه، =

تأسست هذه الموسَّعة على احترام الفلسفة العقليمانية، كالخطاب الصوفي؛ دون أن ترضى بذلك النوع من الرؤية للإنسان والقيم محرِّكاً وحيداً للمستقبل. فلا فلسفة تبني المستقبل والإنسان والمجتمع بمعزلٍ عن الفلسفة العقلانية المحضة. تبعاً لهذا المبدأ، نرى خطاب ابن حزم، الذي يكفِّر خصمه الفكري[1]، سطحياً متشنجاً؛ ومتشبِّثاً عند مواقف طفولية، ويردّ باواليات ناقصة سيئة: اعتمادية، متنكِّرة للواقع، نكوصية. . .

ابن حزم، المتنكِّر لكل أيديولوجياً غير أموية، ولكل الأحزاب باستثناء التمركز على الأموي ونرجَسَته وتبريره وتسويغه، استطاع أن يتَحمل بلذّة الاضطهادَ أو التشريد في سبيل تلك الأيديولوجيا وذلك الحزب. ولعلنا نقع في ضيق الأفق والرؤية الحسيرة إنْ زعمنا أنّ عمله الفكري العام، في الفقه والأصول والتفسير، موجَّه ـ على درجات مختلفة الوضوح ـ بروحية تخدم الرؤية (المنهجية، الفكر، الأيديولوجيا) الأموية: لقد استخدم الفقه والأصول غطاءً لاستدراج العقول، للتغطية، وللإقناع على نحو غير مباشر؛ أي على غرار ما فعل الغزالي في «إحياء علوم الدين»، وابن عربي في «الفتوحات»؛ ومن إلى ذلك من خطابٍ إسماعيلي أو صوفي أو باطني: فالظاهري، كالباطني، يثمِّر تفسيره وإعادة إنتاجه وتفكيره في مجال الفقهيات والتعبّدات، من أجل جَلْب الأفكار إلى المخطَّط أو المخفي والمرغوب.

إذا كنا، في هذه الموسَّعة، نعيد قراءة الفلسفة العربية الإسلامية انتهاضاً من المناهج والمعطيات الراهنة في العلوم، وتحركاً بروحية الواقع وطموحاته، فإننا في هذا الفصل نحاول أن نعيد القراءة أو المَعْنيَة متأسِّسين، مؤقتاً أو تسهيلاً، على عمل الحلم وطبيعته ولا سيما إوالياته. فقراءة ابن حزم، هنا ولفترة قصيرة، تبعاً لمنهجية معبِّر الأحلام، تدفع بنا إلى تحليل ما خبأه عنا ابن حزم: أي المستور، المعتِم، المسكوت عنه، المنسي أو المُقاوَم والمقموع. ما هو ذلك القطاع اللاواعي أو الثاوي الذي قاد أحكام ابن حزم على الرؤيا وأشكالها (الكرامة، الوِلاية، الغوثية، الخ)؟ الجواب هو أنَّ الحقل الذي نشأ فيه ابن حزم، ذلك الفضاء الفكري والأوضاع الاجتماعية السياسية أو الوقائع التاريخية، كان حقلاً يعادي كلَّ ما هو تصوفٌ وباطنيات؛ وينمّي ـ في الوقت عينه ـ أيديولوجيا تحافظ على وجودها أو تستقي استمرارها ومنافعها ومصالحها إذا حاربت أيديولوجيا الكشفيات والعرفان، والبرهانيات أو أهل الفلسفة.

= مستوى الثقافة، ومشكلات المجتمع أو مقتضيات الواقع، وطموحات الفكر والسياسة والتاريخ.

(1) قد تصدق الرؤيا، يقول ابن حزم، عند الكافر. والكافر هنا، كما يظهر من السياق ومن مطمورات فكر ابن حزم، خصمه السياسي (المعارِض للأمويين).

لا يودّ ابن حزم أن يُظهر تلك الميول، فوقع في التصلّب: تصلّب في الشخصية المتشبثة عند مواقف قديمة مهزومة، استحالة تكيّف مع المستجدات السياسية التي قلبت المجن لأولياء نعمته أو للسلطة السياسية التي محضها حبه وأعطته أينع الثمار. إنّ المواقف التي ترفض بحدة وعصبية التطور والبُعد الروحي للنص، أي التي ترفض النمو والانزياح، لا تكون في جميع الأحوال، مواقف سوية أو دليل نضج انفعالي بقدر ما قد تكشف عن صعوبات في التكيّف أو عن عصاب بل، وأحياناً، عن سطحية[1].

النصوص الدينية غنية، يتجدد تفسيرها، تفرض علينا الاجتهاد وإعادة المَعْنَيَة؛ من هنا طاقتها على الاستمرار وقدراتها على التجدد والحيويةِ المستمرة. والبقاء عند الظاهر سطحية وتسطيح، بداوة وجهل وابتعادٌ عن الأغوار والمعتِم، رفضٌ للتطور ولحرية الفكر وجهلٌ بقدرات العقل وإغفال لطبيعة الإنسان ومسؤوليته في التاريخ. الفرق بين الغزالي وابن حزم، على الرغم من كرههما للأيديولوجيات المغايرةِ للسلطة السياسية التي خدمها هذا وذاك، فرقٌ بين من يفسر تفسيراً آلياً خطياً، مستقيماً أو على نحو قِشري سطحي، ومن يقول بغنى النص ويثق بالإنسان والعقل والتجربة. الأول متشنِّج، نكوصي، متوقف عن النمو؛ والثاني عميق، يحلِّل التجربة مع المطلق، ويعي المعقَّد والتلافيف والثنايا وإمكان الإنسان على الخلق والتحقق. لا تنتصر العقلانية المحضة للغزالي؛ لكن الفلسفة تجعل من ابن حزم لفظانياً، أحاديّ البعد، متصلِّباً. فالفكر، كالشخصية، يُقزَّم ويقع في الضحالة، يُبخّس ويُضّأل، إذا انقفل وأقام السدود، إذا تنكّر للتغيّر والمستجد والاجتهادي. لقد كان العمل النقدي عند ابن حزم جريئاً وسديداً؛ لكننا نخشى القول إنّ ذلك النقد عينه سيخسر من ألَقه إذا ثبت للباحثين ذات يوم أنه نقد لم يكن غرضه نقد الواقع بل خدمةً لأغراض السلطة أو كرهاً بأيديولوجيا كان يخاصمها لأنه سبَّبت له متاعب شخصية وأزالت عن سدة الحكم أسياده. فنقد ابن حزم للمألوفيات في عصره، للمنطق والكرامة والتصوف، عمل جليل؛ لعله خير ما يبقى، وأفضل ما نغتني به ونرضى عنه. والخلاصة؟ الخلاصة هي أن القبوع عند الظاهر لا يعني أننا نتمسك بالعقل والفلسفة؛ والقول ببطلان القياس قياسٌ واجتهادٌ ورأي: قياسٌ ينفي القياس، واجتهاد ينفي الاجتهاد، ورأيٌ ينفي الرأي.

---

(1) تقترب شخصية ابن حزم، بحسب تحليلي النفسي السلوكي لها، من شخصية ابن تيمية.

4 ـ ف. الرازي والرازي والرازي

يكرّس فخر الدين الرازي (ت 606 هـ) في «المباحث المشرقية» ما يقوله أستاذه ابن سينا في «النجاة»، أو في قسم الإلٰهيات من «الشفاء»، عن النبوة والمخيّلة ومن ثمّ عن دور الحلم عند درجته الرفيعة (الرؤيا الصادقة) في المعرفة البشرية ومن بعدُ في تنظيم الجماعة، ودمجِ الفرد بالمجتمع، وإقامةِ نسق القيم وطرائق النظر[1]. إنّ هذا الرازي، الذي يكرّر جُمَلَ ومصطلحات معلِّمه[2]، إنْ في كتبٍ مستقلةٍ أمْ في شروحاته السينوية، يرسِّخ النظرةَ الفلسفية للنبوة ثم للحُلم ولِعمل الذاكرة والمخيِّلة. لم يكن همّه أن يأتي بجديدٍ، أو بمختلِف؛ بقدر ما كان يفتش عن خفض القلق الفكري الذي استمرت النبوة تُحْدِثه في النظر البرهاني العام وفي النبويات التي صاغها ابن سينا (والفارابي، أصلاً)، أي في محاولة التفسير بأسباب، أو بطريقةٍ عقلانية، لفكرة النبوةِ وعلائِقها مع العقل ودورها في تنظيمِ العلائقية والسلطة، وفي تعضية أنماط المعرفة، ومن ثم أنماط الأخلاق، والبشر، والمسكونة.

وَجَد الفخر الرازي، في التفسير النفسي للنبوة، حلاً للتوتر الفكري أو للمثير الذي تَفرضه النبوة على العقل. وهو هنا يتابع منهج الفلاسفة؛ وتفسيراتهم للمعجزة، والمخيِّلة أو للمفاهيم الفقهية والحلمية للنبوة... كما هو، ومثلهم أيضاً، لا يعطي وقتاً واهتماماً كبيراً بالأسانيد والموضوعات التقليدية، وبقضايا الفقهاء والمتكلّمين أو أشياتهم وقراءاتهم لشرائط النبوة، وعلاماتها، ودلائلها[3]. فقد توجّه صوب ما هو فكر ونظَر، وما هو مجرَّد وتفسير. والنبويات كانت همّه النظري، وليس نبوّةً محدَّدة؛ وكان شاغله الفكري النظر في المعجزة، وليس في معجزة. وأبدى، في تفسيراته ونظرياته، منهجاً يغلِّب التوقّد والتحرّك بعوامل

(1) را: الرازي، المباحث الشرقية، ج 2 (حيدر آباد، 1343 هـ)، فصل «في الصّوَر التي تختصّ بمشاهدتها الأنبياء والأبرار والكهنة والسَّحَرة بل النائمون والممروررون».

(2) را: الرازي، شرح «الإشارات والتنبيهات»؛ المحصّل في مذاهب الحكماء والمتكلّمين؛ المناظرات...

(3) لا أعتقد أنّ أحكامه على المذاهب، والمقالات، و«موضوعات المناظرة والبحث»، كانت وصفية. لم تكن سطحية، أو مجرّد تلخيصات، أو مبعثَرة مبعثِرة. كانت كاشفة، ومفتاحاً، وأساسية داخل «عالَم الفِرَق أو الكلام».

واقعية تاريخية؛ وبرؤيةٍ تفسِّر الوحي والمعجزة بعوامل بشرية أو عائدة للبشري ومنطلِقة ومحصورة في قواه النفسية، وفي مشاريعه الأرضية (السياسية والاجتماعية، التنظيمية والتشريعية)، وفي تدبّره للطبيعة من حيث قوانينها الخالدةُ اللامتغيِّرةُ واللاخاضعةُ للوعي والإرادة والحرية.

ونجد قلق البحث عن الحقيقة، عند ف. الرازي، محرِّكاً مؤسِّساً لمشروعه، الذي ظَنّ البعضُ من التقليديين المعاصرين أنّه مشروع توفيقي، في نقد ومحاكمة مذاهب الحكماء والمتكلّمين. كان يناظِر في المقالات المختلفة لا للتوفيق والمصالحة السطحية الخارجية المفروضة، وإنّما من أجل الضبط (التأهيل والتعضية، التنظيم والبَنْيَنَة) للثقافة التي كان يرى أنّها الضابطة، والمرجعية الضرورية والداعمة للسلطة أي المغطيّة للسياسة الآنذاكية ولطموحات الفكر الأكثري.

في كُتبه، إبطال القياس، والشرح على إشارات ابن سينا، والمحصّل، والمباحث الشرقية. . . ؛ قال إنّه لم يجد عداوةً بين التيارات. ولم يأخذ الحركات الفكرية، والفِرَقية، بِمثابة أجزاء منفصلة منعزلة فيما بينها؛ لقد رآها متفاعلةً داخل ثقافة واحدة متعددة الأشكال العائدة إلى أرضية واحدة، ومهادٍ مشترك، وجذور عامة هي فلسفية معاً ودينية توحيدية. قد يكفي التذكر، أخيراً، بأنه في كتاباته اللغوية (را: مفاتيح الغيب)، وفي «مناظراته»، يكشف عن عقليةٍ استكشافية منقِّبة.

إنْ لم نَدرس هنا النبويات عند أبي حاتم الرازي، المفكِّر التنظيمي الممتاز، فإننا لن نستدعي نقيضه محمد بن زكريا الرازي (ت 315 أو 320/ 925 أو 932)، بل قطب الدين محمد بن محمد بن أبي جعفر الرازي (ت 766/ 1364)[1]. وهذا الأخير، في «المحاكمات»، يبدو عميق الانغراس في الوقائع والثقافة العربية الإسلامية. وليس اهتمامه بالفكر السينوي، بشرح «إشارات» ابن سينا[2]، وتعليق ف. الرازي عليها، مجرَّد نشاطٍ توفيقي؛ لعلّ الأعمق هنا هو أنّ القطب الرازي وظف شرحه على «الإشارات» من أجل ترسيخ النظر الفلسفي الديني (أو قطاع فلسفة الدين) داخل الفلسفة العربية الإسلامية المتعدّدة القطاعات، والممثّلة للتفكير الأسمى داخل الثقافة الإسلامية.

---

(1) قدّم الزميل مهدي الله، وهو من جماعة «المدرسة الفلسفية العربية الراهنة»، دراسةً هي الأحدث لعمل القطب الرازي على الرسالة الشمسية (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1998).

(2) را: الإشارات والتنبيهات لابن سينا مع الشرح للمحقِّق نصير الدين الطوسي وشرح الشرح للعلاّمة قطب الدين الرازي، طهران، 3 ج 1377-1379 هـ.

5 ـ ابن عربي
من الأحلام والظواهر شِبه الحلم إلى النبويات والعرفان
معرفة متلقّاة ومستمرّة وذَوَبانية

يُمثِّل الصوفيُّ القولَ الذي يؤسِّس المعرفة على المخيلة والصورة وما إلى ذلك من أدواتٍ أو أجهزةٍ من نحو: الحدْس، الانقذاف، الإشراق، الخاطر والوارد، القلب، التلقّي، الباطن، المعاناة أو المعيوشة لفكرةٍ أو مبدأ أو مقولة... وقلّما يباعِد الصوفي بين الحلم والواقع. وتثمّر الحلمُ من أجلِ بناء العقليةِ الصوفية، والرحلةِ الصوفية إلى الحقّ والحقيقة. فقد مَسْرَحَت الأحلام «العقيدة» الصوفية، وأسَّست الصّوَر والخيلاتُ والرموزُ صُلبَ أيديولوجيا «أهل الباطن»، واستراتيجيتهم وحقائقهم، أو نبوياتهم والٰهيّاتهم.

التيار الصوفي الشاطح، أو تيار التصوف الفلسفي، تسميةٌ قد تكون غير منطقية القوام؛ أو هي معنى متناقِض، أو لا معنى. يُمثِّل ابن عربي (ت 1240/638) قمةً بارزة في تلك «الحركة» التي تغلِّب مفاهيم العرفان، لكن مع تشميرٍ ـ أو بغير استبعادٍ ـ لمفاهيم العقل والبرهان والمنطق(1). وربما يكون الجناح الفارسي المابَعد سيناوي، داخل الفلسفة العربية الإسلامية، متميّزاً باحتضانه لتلك الحركة، أو مؤسِّساً لها ومتمثِّلاً بأبرز شخصياتها ومفاهيمها.

لا شكّ في أنّ الفلاسفة أعطوا الأهمية الكبرى للعقل والأُفْهوم وليس للمخيّلة والصورة؛ بل هم جعلوا المخيّلة ضد البرهاني، ومختلفة عن العقل ومشوِّشة له أو غير معقولة. كما أنّهم هاجموا الصوفيين بحجة أنّ هؤلاء الأخيرين متخيِّلون، قريبون من الممرورين والمجانين.

والحقيقة هي أنّ التصوف، بحسب قراءتي للفكر والممارسة في النِّحَلْ الصوفية، لم

---

(1) يحافظ ابن عربي، والتيار العرفاني الشاطح، على المعهود في العلاقة بين الحلم والنبوة: تعريف النبوة (الفتوحات، دار صادر، مج 2، صص 90-91)، أجزاؤها (ص 90)، مقام النوم (الباب التاسع والتسعون، صص 183 والمابَعد)، الكرامات (صص 369-372)، في معرفة مقام الرؤيا وهي المبشِّرات (صص 375-380)، في معرفة حال الحرية...

يحوّل النبويات إلى نظرٍ دوغمائي وتصوراتٍ محدَّدة ومتصلِّدة. لعلّ ضد ذلك كله كان هو الصحيح؛ فالصوفي يحيا التعاليم وأفهوماتِ النبوة، ويخلق مساحةً جديدة، وروحيةً مختلفة. وقد يَدهش المحلِّل المعاصِر لكثرة المفاهيم التي أوجدها الصوفي في «القارة النبوية». فيبدو ابن عربي، الذي نختاره هنا كعيّنة ممثِّلة، صاحب استثماراتٍ، ومتحرِّكاً في فضاءٍ ذي نكهة عذبة أو على الأقل متميّزة، وطارحاً لأسئلةٍ كثيرة على النبويات، ومنظِّماً لأدواتٍ معرفيائية (الخيال، الحدْس، الإلهام، الصورة، الخ)، ولأسس الحُلم وأشكاله الصوفية المستحدثة (الكرامة، الحكاية الصوفية، المرقاة الصوفية، اللّذّيّات، التخاطب عن بُعد، التناقل العاطفي عن بُعد، المعرفة الاختمارية...).

ماذا ننتفع اليوم، في النبويات «الحداثوية»، من التجربة الصوفية في النبويات الحيّة المعيوشة؟ إنْ كان الفيلسوف هو الأقرب إلى الخطاب العلمي في المخيلة والحلم والنبوة، فإنّ الصوفي هو مولِّد يقدّم أنواراً ساطعة من أجل قراءةٍ معاصرة للقطاع النفسبدني، ولعوامل الاختراع أو تفسير العبقرية، ولميدان الرموز، والتأويلانية، واستكشاف اللاوعي والمَخْيَلة الجماعية... إنّ التصوف، على الرُّغم من غرقه في التخيليّ والحلمي وما هو غير العقل أو ضد العقل أو جانب العقل، لا بُدّيّ وجزيل النفع والسداد كيما نبني الدراسة التحليلية للخائلة، والصورة، واللاعقلي كما التذوّق في المعرفة، والإبداعي. فعلى سبيل الشاهد، إنّ الصورة، من حيث هي أداة للمعرفة أساسية عند الصوفي، تغدو، في الثقافة المعاصرة وما بعدها، ذات مكانة أولى، ومهيمِنة، ومتحكِّمة... وليس المتخيَّل، في ثقافتنا تلك، قوةً أو طاقة يستطيع العقل إقصاءها أو السيطرة عليها، والتأحّد حول نفسه فقط. فلا حاجة، أو قدرة، تستطيع إلغاء الرمزي والتأويلي، أو الوجداني و«المخلوقات» التي ينتجها التخيّل والرّوحاني.

6 ـ ابن باجه

العودة إلى التيار اللامنطلق من الحُلميات ثم النبوياتِ في دراسة العقل

1 ـ استبعاد النبويات والحلميات، الاتجاه المنطلق من المجتمع والتاريخ:

لم يضَع صاحب «تحقيقٍ وتقديمٍ» لكتاب ابن باجه (ت 533)، «تدبير المتوحِّد»، كلمة حلم (رؤيا، نبوة) في فهرس الاصطلاحات المنتخَبة. غير أنّه أورد: **خيال** (في أربع مطارح: 104, 107, 114, 122)، **خيالية** (4 مطارح)، **تخيّل** (5 مرات)، **متخيَّلة** (8 مطارح). ووردت «**ذاكرة**» (سبع مرات)، **صُوَر وتصوّر ومصوَّرة** (80 مرة، تَقْـ.)؛ **وَهْم** (مرة واحدة)[1].

يقدّم ابن باجه الفيلسوفَ على أي مفكرٍ آخر[2]، ولعلّ في هذا الرأي شِبه المتفق عليه شيئاً من الحسم الذي، بحسب تشخيصي، لا يترك مجالاً للنظر في الرأي الآخر الذي قد لا يخلو من حقيقةٍ أو نقطةِ نظر نافعة. ربما يكون ابن باجه قريباً من اعتبار النبويات عِرفانية؛ فالصوفيون «غرباء في آرائهم قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب أُخَر هي لهم كالأوطان»[3]. وتَصْدق مقولته تلك، بلا أدنى شك، على النبويات الفلسفية (الطبيعية)، ومن ثم على الفلسفة، وعلى المدينة الفاضلة الكاملة (م. ع، صص 43-46).

الأهم هو هنا أنّ ابن باجه، وعلى غرار الكندي ومسكويه والعامري والتوحيدي وابن الربيع والدّواني، لم يُقِم الأخلاقَ وبالتالي الفلسفة الاجتماعية السياسية على النبوة، وانطلاقاً من الحاجة الضرورية للنّبي كي ينتظِم المجتمع، وتُسَنّ الشرائع، ويتحقّق الكمال في الفرد كما في المدينة[4].

هل يكون ذلك الإعجاب بأرسطو[5] أحد العوامل التي تفسِّر ذلك النمط من التفكير،

---

(1) را: معن زيادة، كتاب تدبير المتوحّد (بيروت، دار الفكر الإسلامي ـ دار الفكر، 1978)، صص 130-136. وقد وردت كلمة نفس مرات هي أكثر من المرات التي ورد فيها العقل (عقل، فعال، عقل فاعل، عقل مستفاد، عقول).

(2) را: ما كتبه معن زيادة، م.ع.، ص 36.

(3) م.ع.، ص 46.

(4) عن نظرية ابن باجه في العقل العملي أو الحكمة (الفلسفة) العملية، را: زيعور، الحكمة العملية، صص 401-408.

(5) يورد ابن باجه (تدبير المتوحد، نشرة م. فخري، بيروت، دار النهار، 968، ص 185) ابن سينا مرة واحدة مقروناً باسمَيّ الغزالي المذكور 3 مرّات، والفارابي المذكور 8 مرّات. غير أنه أورد أرسطو 24=

عند ابن باجه، بالمجتمع والسياسة والأخلاق أي بالعقل العملي؟ ولا ضير في القول إنّ العقلانية المفرطة، نسبةً إلى ذلك التيار من الفلاسفة، هي نتيجة لذلك الإعجاب بأرسطو أو سببٌ لتأسيس السياسة والأخلاق على المجتمع نفسه؛ وليس على الحلميات ومن ثم النبويات أو الوحي. لا نعرف؛ ولا نقف كثيراً هنا. لكن لماذا فعل مسكويه وشلّتِه (أو الحفنة، الزّمرة أو اللفيف) الأمر عينه من قَبْل؟ وسيختار فيما بعد الاتجاه عينه، كما سنرى أدناه، ابن رشد؟ إنّ تأسيس العقل العملي على النبويات، وبحسب التيار النبوي أو «اللاتاريخي واللامجتمعي»، إشكالية ما تزال حيّةً حتى اليوم. وستبقى! لعلّها قريبة من إشكاليّة العلمانية والدين، أو فصل الدين عن السياسة، التي تُقلِق الفكر وتمتلىء بالفجوات والمستورات، باللامفصوح والمُرعِب كشفُه أو تركُه. . .

ليس الحلُّ صعباً إلاَّ لأننا لم نعطِ بعد مَعْنيّة جديدة للنبوة وللفلسفة والإنسان، للعلاقة مع النبوة ومع الألوهية، للحقيقة ومعنى الكائن المنغرس في الحرية داخل الشروط الموضوعية والتاريخ. . . من يبقى محكوماً بالأسئلة السيّئة الطرح، بالقراءة الأُحادِية والدوغمائية، قد يبقى سجين البحث عن الحقائق اللاتاريخية أو الأجوبة اللانافعة.

2 ـ الماورائيات (الميتافيزيقا) أولاً، ثم العقل العملي أو السياسة والأخلاق:

إن اعتماد ابن باجه لكتاب الحاسّ والمحسوس يبدو موظّفاً في مجال الرؤيا؛ أو هو مرتبط بالصور الروحانية، والرسوم الروحانية، والأمور المستقبلة، والرؤيا الصادقة، والكهانات، والتذكر؛ وبالخيال والمخيّلة(1). لكنّ ابن باجه لم يوظّف قَطّ تلك المفاهيم المؤسِّسة للصورة والخيلة من أجل تفسير النبوة، ولا لتفسير ما أسماه الرؤيا الصادقة. لم يخصِّص مساحةً للنبويات، أي للمعرفة التي تنجم عن النبوة، وللأخلاق أو الحياة المرتبطة بالمخيلة. لماذا؟ نكتفي بالتساؤل. ونتمسّك بالقول إن النّصّ غنيّ بالقيعان المطمورة والأسئلة المكبوتة، وأنّ الرؤية الباجَوية ليست توفيقية النزعة والمنهجية. ولا غَرو أو لا تثريب، فالنبويات ليست عِلماً؛ وليست الإلهيات (الرّبوبيات) ميدان نظرٍ دقيق دقة العلوم الطبيعية. وما هو فلسفي، أو من ميدان علوم النفس والعقل أو اللغةِ والاجتماع والتاريخ، يُعلِّم النظر وغَذّ التفكير الباحث في الحقائق وعن المعاني. الفلسفي يَستفِزّ ويَستحِث، يُحرِّض ويأبى الانقفال البنيوي أو داخل نسقٍ نهائي دغمَائي، وحقيقةٍ قاطعةٍ، وسيرورةٍ آلية خَطّيّة.

= مرة. ويبدو ابن باجه معجباً بالثلاثة الآخرين، وليس إعجابه بأبي نصر إلاّ لأنّ هذا الأخير حَسَنَ الفهم لأقاويل أرسطو (م.ع.، ص 177).

(1) ابن باجه (نشرة فخري)، صص 50-55.

7 ـ ابن طفيل
مكرِّس القطب الإشراقي في فلسفات المعرفة والنبوة والعقل

1 ـ ابن طفيل يتميّز بالتفسير الإشراقي ومتابعة ابن سينا في فلسفات الوجود والمجتمع والأخلاقِ

اعتبرنا ابن طفيل (ت 1185/581)، في دراسة سابقة[1]، أكبر جمّاعة، في الفلسفة العربية الإسلامية، للأنماط الأرخية، والرموز، والأخيولات الجماعية. وهو، بالتالي، قد جعل من «حَيّ بن يقظان» حقلاً تجريبياً، أو تجربةً، من أجل إثبات الفلسفة الإشـراقية أو الحكمة الإشراقية (المَشْرقية كما المُشرقية) التي مثّلها، على وجهٍ واضح، ابن سينا؛ والتي يَغلبُ أن تكون الممثّل الأبرز للفكر الفلسفي الإسلامي، والمسلم بل وللمتديِّن بعامة.

قدّم ابن طفيل صياغةً مبتكَرَة للفلسفة العربية الإسلامية، أو القطب الإشراقي منها؛ ذلك القطب الذي سيُهزم أو يَنزاح تاركاً الساحة لسلطةِ القطبِ المشّائي الذي، داخل المنتوج الفلسفي المغاربي، حرّكه أو حَيَّنه، بعد ابن باجه، ابن رشد.

2 ـ المعنى المخبوء في النقد الفلسفي عند ابن طفيل

يؤكّد نقدُ ابن طفيل لابن باجه، والفارابي، وابن سينا، والغزالي[2]، أنّ النقد الفلسفي، داخل الفلسفة الإسلامية، كان حاضراً فاعلاً. ويَرفَع ذلك الخطابُ التحليلي النقدي من قيمة تلك الفلسفة؛ ويُغني مجالها، وبخاصةٍ المساحةَ النقدية داخلها. وأُعيدُ هنا القول أنّنا نغتني بتلك المساحة المكرَّسة لحوار الشخصيات، وصراع المفاهيم؛ مما أدّى إلى ترسيخ الفكر النظري، وانفتاح النظريات الفلسفية على بعضها بعضاً وحتى على ميادين لم تكن أصلاً قد تكرّست واستقلّت؛ كعِلم النحو، أصول الفقه، علم النّص، التاريخ، النقد. . .

انتقد إ. طفيل، في الفارابي والغزالي، ما لم يَستطع هو نفسه تَجنُّب الوقوع فيه، أي في مُعضلات فلسفة الدين، والنبويات، والعِرفان، والمعاد، والتأويل. . . أمّا الأهمّ فهو أنه

---

(1) عن العقل العملي عند ابن طفيل، را: زيعور، الحكمة العملية. . .، صص 409-426.

(2) ابن طفيل، حيّ بن يقظان (دمشق، مكتب النشر العربي، 1939)، صص 58-72.

كَمَن مهّد السبيل أمام ابن رشد الذي سوف يَرفض، كما سنرى، كلَّ شيء؛ ويَسخَط على جميع الفِرَق والمذاهب؛ ويدعو لإلغاء التجارب الفكرية، وحتى الفقهية، لإحلال تجربته الشخصية، واحتكار الساحة بغضبٍ امتعاضي رفضاني. لا يبدي ابن طفيل قسوةً على ابن سينا؛ ويشير إلى أنّ في «الشفاء» أشياء تتفق مع أرسطو، «وأخرى لم تَبلغنا عن أرسطو». ويستحق الاهتمامَ احترامُ ابن طفيل لزملائه (ابن باجه) وسابقيه[1]؛ وفهمُه الدقيقُ للاضطرابي، والصراعي والانفعالي، داخل خطاب الغزالي.

3 ـ المَرمَزة الجماعية، المَخْيَلة الجماعية، المخيال، اللاوعي الثقافي، مَجْمع الأنماط

لا نتراجع هنا عن قراءتنا السابقة، لِـ «حَي. . .»، التي تقوم على الاهتمام بالنفسي والتخيّلي، الرمزي والغوري، اللامكبوت واللاامتمايز، الحلمي أو الأسطوري والمقصود الأسمى أو الهدف اللامعلَن. . . إن قصة حَيّ هي حكاية، أو حكاية شعبية متجمِّعة، وحُلمٌ جماعي، وأسطورة أو أُجْموعة من الأساطير الجزئية المشتّتة المترسِّبة. وهي، أيضاً، حَلٌّ لغزٍ أو مُعَمّيات، ورِحلةُ الحضارة عَبْر التاريخ، وبحث الإنسان عن الخلود، أو الحقيقة؛ وعن الإِله أو الاتصال بالله. . . وهي تجربة النوع البشري في المعرفة، وداخل الطبيعة؛ أي في تدرّج العقل السائر نحو التلقّي من العقل الفعّال، ثم نحو تسخير الطبيعة أو اعتمادها من أجل تطور الفرد والنوع والحضارة.

4 ـ تجميع المفاهيم الفلسفية أو مَوضعتها وتعيين نشوئها داخل قصة

تنطوي رسالة حَيّ[2]، أو أُسْكوبة (رواية، سكيبة/ Version) الفلسفة الإسلامية، على المفاهيم التي أنتجتها وتأسّست بها تلك الفلسفة. من جهةٍ ثانية، نجد في تلك الأُسْكوبة أنماطاً أرخيةً (سِنْخية، أصلية) كثيرة عرفها الإنسان في حضاراته؛ فمن ذلك نذكر شيماءة البطل. إنّ للبطل حيّ بن يقظان بطلاً مناقِضاً، وبطلاً مساعداً. . . ؛ ويتميّز حيّ، كالحال في البَطَليات الشعبية والصفوفية، بطفولة غير مألوفة، وأهلٍ غير مألوفين، وأمّ فائقة (ظبية). . . ؛ وانتصَر على كل صعوبات، واهتدى بنفسه، ووصل إلى الحقيقة، وحلّ كل مشكلة، وسيطر على ذاته وعلى الطبيعة، وأقنعَتْ رسالتُه وهَدَت المبلِّغين. . .[3].

---

(1) الفارابي، عند ابن طفيل، هو: أبو نصر؛ وأيضاً: الشيخ أبو علي ابن سينا؛ الشيخ أبو حامد الغزالي (يَستعمل اللَّقبَ والكنية). قا: نمط خطاب ابن رشد في سابقيه ومعاصريه، أي في قتله لأخوته.

(2) قا: حي بن يقظان عند ابن سينا، ثم السهروردي؛ حكايات سندباد، ملحمة جلغامش. . .

(3) ومن خصائص البطل حَيّ أنه استغنى عن المرأة، وانعزل، وقضى على قلق الموت، وبلغ الكمال والمعصومية بلا مساعدةِ أحد وخارج التاريخ والمجتمع. . . وهو رمز ذكوري. ورمَزَ إلى الشمس، =

5 ـ تعظيمه للنبوة مؤسِّس على حكمة الإشراق،

إمكانُ الانطلاق من الفردانية والعقل، من اللامجتمع واللاتاريخ

يبقى ابن طفيل أقرب إلى حكمة الإشراق والنبويات الإشراقية السيناوية الفارابية منه إلى ابن باجه ومن أسميناه، تسهيلاً للدراسة التحليلية النقدية، التيار المشائي ممثَّلاً بالكندي/ ابن رشد. في ميدان النبويات، لم يكن ابن طفيل لابثاً متلبِّثاً عند المدرسة الفقهية؛ فهو لم ينطلِق مِن رؤية الفقهاء، أو مِن طريقة المحدِّثين التجميعية الترتيبية. ثم إنَّه لم يَسلك طريقَ الكلاميين في «الدفاع عن الإيمان بالنبوة»؛ واختلف عن التيار السيناوي الذي اعتنى كثيراً بتفسير النبوة تِبعاً لمفاهيم الفيض «المعدَّل»، أو لجهاز الحلم والرؤيا.

اهتمّ بالمخيّلة، والعقل في تدرّجاته، والعقل الفعال، والاتصال بالله. . . ؛ لكنه لم يفسِّر، ولم يعلِّل، ولم يسوِّغ أو يُبرِّر. لقد اكتفى بالمنقول الديني، ورأى أنّ النبوة طريقٌ، مِن طريقين، يقود إلى الحقيقة الأسمى، أو السعادةِ الفاضلة، أو «الخلاص».

لقد انتقد ابن طفيل قولَ الفارابي المصرِّح بسوء معتقده في النبوة، وأنها بزعمه للقوة الخيالية، وتفضيله الفلسفة عليها[1]. وهاجم ابن طفيل تشكيكَ الفارابي في «بقاء النفوس الشريرة»[2]؛ وفي المَعاد؛ واعتبارِ ما يقال عن العالم الآخر «هذيان وخرافات عجائز»[3].

غير أنَّ صراع المفاهيم لا يلبث أن يَظهر عند «المجابهة» بين بطل النبوة وبطل العقل التي جرت عندما التقيا، وتَواجَها على نحوٍ حاسم. هنا يقول ابن طفيل عن النبوة أو المِلّة إنّها: «محاكية لجميع الموجودات الحقيقية بالأمثال المضروبة التي تعطي خيالات تلك الأشياء، وتُثبِت رسومَها في النفوس، حسبما جرت به العادةُ في مخاطبة الجمهور. . .»[4].

إنّ ا. ط. قد فضَّل «العبادة العقلية» أو، حسب المفاهم التي تُعتمدَ هنا، «النبوة العقلية». وهذه الأخيرة هي، على غرار المعروف عند جماعة الفلسفة، برهانية، علمية، إنسانية أو بشرية، طبيعية، فِعلٌ معرفي وإرادة بحثٍ عن الحقيقة أو عن الاتصال بالعقل

= والاتصال بالله، والاستمرارِ الخصبِ أو الحياةِ والوفرة. . .

(1) م.ع، ص 68.

(2) م.ع، ص 67.

(3) م.ع، ص 67.

(4) م.ع، ص 178.

الفعال. . . يستغني الإنسانُ، فائقُ العقل، عن النبوة الإلٰهية؛ ويستطيع أن يتَّبعها إنّ شاء، وبغير أدنى شك بأنّ الأشياء التي تورِدها النبوةُ الطبيعيةُ حقيقيةٌ. يُنهي ابن طفيل صراعَ القطبَيْن المتجاذبَيْن المتكافئَيْن بالانحياز إلى العقل، وما فوق المِلَل، أو ما بَعدها، وما بعد المشتركِ فيما بينها. وغلّب المفاهيم «المَدَنية»، أو «العلمانية»، أو العالمية. لكأنّه، في مفاهيم معاصرة، صاحب مذهبٍ يثق بالعقل؛ وينطلِق من الإنسان المنغرس في المجتمع والتجارب والطبيعة؛ ويتمركز حول إرادة الإنسان، وحريته، وقدراته على بلوغ الحقائق وتطويرِ الجنسِ البشري أو حُسْن تربيته وتغييرِ معانيه.

ويتأكّد انحياز ابن طفيل إلى ابن سينا/ الفارابي، ومن ثم إلى «العبادة العقلية»، بتأكيده لخطابهما في النبوة. كُلُّهم أقرّوا بفضلها، وضرورتها، ووظائفها التنظيمية للمجتمع والأخلاق والسياسة؛ لكنهم لم يذهبوا إلى القول إنّها تقدِّم أفضل مما يقدِّم العقل، أو أدق، وأوضح. فعلى الضد، لقد أظهر ابن طفيل أنّ الحقائق التي قدّمها حيّ هي الحقائق الأرفع، وغير المحتاجة للتأويل، والتبديل، والتعبير بلغةٍ يفهمها العوامّ.

أمام ذلك الحلّ الحلمي، التسوَوي، لصراع قُطبَيّ الفكر الخلّاق أو الإبداع البشري، نتساءل عن معنى ومصداقية قول عبد الواحد في ابن طفيل: «وكان غرضه فيها (رسالة حَيّ بن يقظان) بيان مبدأ النوع الإنساني على مذهبهم (= الفلاسفة). . . وكان حريصاً على الجمع بين الحكمة والشريعة، معظِّماً لأمر النبوّات ظاهراً وباطناً»[1]. وأنا لا أحيد عن رأيي في نص ابن طفيل؛ إنّه صراعي، متكافىء القيمة، قلِق. . .؛ يبدو أنّه يُعبِّر عن خطابَيْن، ورؤيتَيْن، وحقيقتَيْن، ولا أرى أنّ ذلك النّص متناقِض، ولا هو تلفيقاني. إنّه تسوية؛ وحلم. وككل تسوية، يتأسّس تفكير ابن طفيل على إواليات ناقصة، على ما هو ريثي وحِيَلي، مقَنَّع ومُنزاح. . . إنَّ خوفاً من الوقوع في الخوف يحرِّك النّصّ ويوقِّده. لعلّ العقل هو المتغلِّب، والمتحكِّم، والمرغوب؛ أمّا النبوي فمقبول لأنه لا بُدّ منه في المجتمع ومن أجل الاستمرار والاستقرار. ليست القضيةُ توفيقاً، أو مصالحة، أو تلفيقاً ومُزاوجة متصارعَيْن؛ بقدر ما هي قضية خوفٍ من التعبير الحّر عن الذات. وهذا مع أني لا أستبعد إمكان أن يجتمع عند المفكر الواحد الإيمانُ بالنبوة معاً وبالعقل، بالمطلق والزائل، بالمتعاليات والتاريخي أو النسبي، بالحقائق والمظاهر، الوضعي والإلٰهي، العقلي والنقلي. . .

(1) عبد الواحد المراكشي، المعجِب. . .، ص 240. وبحسب تشخيصي للشخصية، فقد كان إ. ط ودوداً، لطيفاً؛ ولربّما على الضد من ابن رشد.

6 ـ محاكمة لمقولات النبوة الفيضية، وللقياس، ومقولة العقل الفعال، وكثرة الرموز، عند ابن طفيل:

في محاولتي الأولى، عند بداية السُّلَّم، لتقليص الفلسفي إلى النفسي الاجتماعي، ثم لقراءة الفلسفة العربية الإسلامية قراءةً نفسانيةً، عبّرتُ عن «استيائي» من وقوع أسلافنا فريسةً لنظرية الفيض. وشعرتُ بالامتعاض؛ ورغبةٍ تأثيمية لأولئك المتفوقين يرضون بمقولات الفيض، وبالعقل الفعال، ومنهج القياس... وأنكرتُ بشدةٍ وحماس المبتدئين أفهومات العرفان، وجهازه أو منطقه وطرائقه. غير أنّ تلك المعاناة للفيض لا تكفي لتشييد علمٍ للمعرفة؛ والرفضُ أو التنكّر لنظرية الأسلاف في المعرفة، أو لمقولاتهم في العلم وفلسفته وعِلم الطرائق، ليس مدخلاً إلى ولوج فلسفة المعرفة المعاصرة والتي هي، بحسب ما أرى، طريقنا الموعِد وفلسفتنا المستقبلية الاستراتيجية.

إنّ نظرية الفيض، في الفلسفة الإسلامية، أصيلة، ومعدَّلة؛ وقراءة جديدة، وخلاّقة مفاهيم لم تكن موجودة... وعوضاً عن أن توقعنا اليوم في تجريم النَّحنُ، فهي حَرِيَّةٌ بأنْ تُشعِرنا بأصالة الأسلاف؛ فهم قد نقلوها إلى مجالاتٍ مستحدَثة، وأعادوا تثمير وضبط أفهوماتٍ فيضيةٍ أساسية.

إنّ «حِكمة الإشراق»، أو «الحكمة المُشرقية» (بل وأيضاً: المَشرقية) تَغيّرت و«تأسْلَمت» على يد البطل حيّ. فهو قد عاشها، وعاناها، وأعاد إنتاجها و«أقلمَتها»: ولقد بدت على يَدَيه، وفي تجربته الحيّة، توظِّف المقولات المنطقية؛ وتتأسّس على التجربة، والملاحظة؛ وتعتمِد الطرائق العقلانية؛ وتتغذّى بالسببية... تنطلق تلك الفلسفة من الواقع والوقائع والأسئلة أو المثيرات، وتَردّ على الصعوبات والتوترات طِبقاً لإواليات مباشرة وإيماناً بوجود قوانين عامة صاغ الكثير منها البطل، ومُساعِده، ونقيضه أو نقيضاه (سلامان وأسال أو أبسال). كما أنها فلسفةٌ تُحيّن الطرائق الرياضياتية؛ وتشدِّد على دور العوامل الطبيعية في تطور المعرفة، وعلى ارتباط الإنسان بالبيئة أو الشروط نشوْاً وارتقاءً. وبحسب قراءتي هذه، إنّ النبوة الفيضية، أو النبويات بحسب نظرية الفيض، لم تستبعِد العقل المتدرِّج ولا قتلَته. لكنّ قولها بالعقل الفعّال قولٌ ناقص[1]. وابن طفيل، على غرار أسلافه من أهل العرفان والحكمة المشرقية، لم يَنجح بجعله العقل الفعال قائماً في خارج النفس. واعتباره للعقل الفعّال جوهراً

(1) مشكلة العقل الفعال، داخل المعرفة البشرية أو العقلية المحضة، تُخفي وراءها مقولةَ الملاكِ جبريل في المعرفة النبوية أو الإلهية. فلا ضرورة لذلك العقل، إذن، إلاّ في النمط الأخير من المعرفة.

مفارِقاً، أو أيسةً تعلو على الزمان والمكان، يُضعِف العقل البشري، ويقلِّص الإنسان، ويلغي الحرية ومن ثم الفلسفة.

يبدو القياس منهج المناهج، أو السلاح الأفعل، بيد البطل حَيّ. لقد كان الأداة التي وفّرت الاكتشاف، والمعرفة المتدرِّجة، والانتقال من المجهول إلى المعلوم... ولكنّ ذلك المنهج لم يكن الوحيد؛ ولا يراه أحد اليوم قادراً على مجاراة الطرائق الأخرى المنتِجة راهناً في العلوم والتكنولوجيا. أخيراً، إنّ اهتمام ابن طفيل بالرموز محتوم برؤيته إلى ضيق العبارة؛ وبالتقاطه للدور العظيم الذي يقوم به الرمز في تغيير الوقائع، وفي الوعي والسلوك.

8 ـ ابن رشد

تَشييد النبويات على العملي والمشهورات أو الناجح والنافع

1 ـ وجهة نظرٍ عمليةٍ، النجاح أو المصلحة ميزان العمل.

الوحدة في كل منتوجات ابن رشد:

في مجال النبويات (الوحي، المعجزة، السببية، المعاد والأخرويات) لا يمكث ابن رشد عند مقولات المدرسة الفقهية المالكية التي برّع وصار من أقطابها. فهو يَمرّ سريعاً فوق بعضها، ويُلمِح إلى بعضها الآخر. كما أنّه يُغفِل الأدلة الفقهية؛ ولا يشير إلى الأحاديث النبوية، أو لا يتأسّس على الآيات القرآنية، والتاريخ الروحي الإسلامي، والسيرة النبوية. ومن جهةٍ ثانية، إنّه يخالِف المتكلّمين في ذلك المجال؛ ويرفض القياس، وطرائق الأشعرية، والمعتزلة، والفِرَق، والصوفية. . . وكالحال في القطاعات الأخرى من نظريته، نلتقط في نبويات ابن رشد طريقته المتميّزة المكرَّسة في النظر، أي في اعتماد منهجٍ واحد. . . فنحن نجد في قطاع النبوة الطرائق عينها، والشخصية عينها، التي أنتجت في الميادين والمفاهيم الفلسفية الرشدية الأخرى: البرهاني والشرعي، الحكمة والشريعة، قِدَم العالم وحدوثه، طُرق التصديق، مسألة العِلم القديم، طرق الصوفية، طُرق المعتزلة، حصر التأويل وميدانه، المعاد، الجور والعدل، فَهم التمثيل على ثلاث فِرَق، الشريعة الأكمل. لقد حكمت بنيةَ هذه المفاهيم المتواضِحةِ فكرةٌ محورية هي، في رأينا، المنفعة والحس العملي والنجاح. كما تأتي النبويات عند ابن رشد بمثابة ردّ فعلٍ على الإغفالِ النسبي لها عند ابن طفيل؛ ثم عند ابن باجه.

بَيد أنّ تلك العودة إلى «التنظير» في النبوة لم تكن عودةً إلى نبويات الفارابي/ ابن سينا القائمة على قراءةٍ نفسيةٍ لمفاهيم الوحي والحلم كما المخيّلة والعقل[1].

2 ـ البحث في نتائج النبوة ونجاحها وتحقيقها للمَصالح وليس في أُسُسها وجهازها وصدقها. معيار النبوة الأول هو وضعُ الشريعةِ الأنجح والأشمل وليس المعجزات:

لم يشكّك ابن رشد في النبوة، ولا هو ردّ على منكِريها؛ لكأنّه أخذها كما تؤخَذ

(1) را: ابن رشد، جوامع الحاسّ والمحسوس، الذُكر والتذكّر، النوم واليقظة، الأحلام، تعبير الرؤيا.

المسلّمات واليقينيات. قال إنّ الدليل على صحتها هو المعجِز المناسب وليس المعجِز البراني، أو وَضْعُ الشرائع وليس خوارق الأفعال. فهذه الأخيرة، في خرقها الأفعال، ليست سوى «شاهدٍ ومقوٍّ»[1] للقول، عند ابن رشد، بأنّ الدليل الحقَّ على النبوة هو «وضْعُ الشرائع بوحيٍ من الله»[2]. وللتوضيح الأكثر، أو لزيادة الإقناع الذاتي وإقناع الآخر، يتوسّع هنا ابن رشد في إظهار أنّ النبي (وقليلاً ما أشار ابن رشد إلى النبي محمد (ص) بالاسم) «كان وضَعَ شرائع للناس بوحيٍ من الله»[3]، وأنّ هذا الصنف الآخر (المناسِب، الأصلح بحسب رأي ابن رشد) «هو الدّال دلالةً قطعيةً» على النبوة. وبكلمةٍ أخيرة، إنَّ «دلالة القرآن على نبوته (ص) ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا على نبوة موسى (ع)، ولا إحياء الموتى على نبوة عيسى، وإبراء الأكمه والأبرص. فإنّ تلك وإنْ كانت أفعالاً لا تَظْهَر إلاّ على أيدي الأنبياء، وهي مقنِعة عند الجمهور، فليست تدلّ دلالة قطعية إذا انفردتْ. إذْ كانت ليست فعلاً من أفعال الصفة التي بها سُمّي النبي نبياً. وأمّا القرآن فدلالته على هذه الصفة هي مثل دلالة الإبراء على الطب»[4].

كلامُ ابن رشد، كما ظهر أعلاه، تقليدي، لكنه سريع، في النبوة: إنه وثوقي، اعتمادي، قَطْعي. ومن ثم، من جهةٍ ثانيةٍ جديدة، فالشرائع «التي قَبْل شريعته هذه إنّما خُصّ بها قوم دون قوم، وكانت شريعتنا هذه عامة لجميع الناس»[5].

تساعد هذه النظرة، التي تقول بتوجه الشريعة إلى «البشر كافة»، على جعل النبوة عينها موجَّهة إلى العالَمين. وهذه الصفة «العالمينية» للإسلام، أو طبيعته الشمولية، ساعدت ابن رشد على جعلِ خطابهِ في النبوة غير خاضعٍ لدينٍ أو لأمة، لمكانٍ أو لزمن. والأهمّ هنا هو أنّ مِقياس التفاضل بين الشرائع هو الانفتاح على البشرية قاطبة (قا: المذاهب الإنسانوية في ثقافات الإسلام). فالشريعة الأنسب، أو الأصلح، هي التي تهتم ليس بأمةٍ بل بالأمم؛ بالمسكونة، بالإنسان.

3 ـ معيار الشموليةِ والقابليةِ للتأويل:

يعني لنا كثيراً أنّ ابن رشد لم يتابع على نحوِ خطّي ومستقيم؛ أو تعميقي وتَراكمي،

---

(1) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، في: فلسفة ابن رشد (بيروت، تصوير دار العلم للجميع، د.ت، القاهرة، ط 2، المكتبة المحمودية التجارية 1935)، ص 129.

(2) م.ع، ص 130.

(3) ويقول ابن رشد، في صفحة أخرى، إنّ «ذلك بوحيٍ من عند الله» (ص 131).

(4) م.ع، ص 133.

(5) م.ع، الصفحة عينها [ص.ع]؛ أيضاً: ص 132.

أعمال سابقيه (الفارابي وسليلته) التي تمحورَت حول تبيان «عِلمية» ـ أو عِلْميائية ـ النبوة. فقد أسَّسوها على فهمهم الفلسفي للحلم (المنهج الأول أو القَدَم الأولى)، ثم للرؤيا بخاصة (النظرة المحلية، أو القَدَم الثانية). ومع ذلك فهو مؤيد لأقاويل سابقيه؛ وهو تأييد غير مباشر قد يتّضح عبْر رفضه لانتقاد إلى الغزالي الموجَّهة ضد نبويات الفلاسفة. فهنا، في «تهافت التهافت»، يقبل ابن رشد بقلق وسرعةٍ أن النظرية الفلسفية في النبوة «وإن تكن من صنع فلاسفة الإسلام وحدهم، مقبولة في جملتها، ولا وجه للغزالي في الاعتراض عليها»[1]. وبعبارةٍ أخرى، إنّه قَلِق لأنّ النبوة عند فلاسفتنا لم تَخضَع لمعيار الشمولية. المراد هو أنّ ابن رشد يَظهَر هنا في النبويات، كحاله في الموضوعات الأخرى المرتبطة بالإيماني، ممثِّلاً آخر ليس فقط للقلق المميِّز للفلسفة الإسلامية بل وأيضاً ـ وبلا أدنى ريب ـ لقطاع الفلسفةِ الدينيةِ أو للفلسفات المتديِّنة (المؤمِنة، العَقْليمانية. . .). لقد لاحَظَ هنا ابن رشد أنّ الخطابَ غير قطعي، وغير شمولاني؛ أي هو قولٌ يؤيِّد الواقع من جهة ثم ـ من جهةٍ أخرى ـ يتنكر له.

ففي النبوة، كما في المعاد (على سبيل الشاهد) أو عِلم الله، يكون اللامفصوحُ شديد الغنى؛ ويبقى الخصوصي أو ما هو من «صُنْع فلاسفة الإسلام وحدهم» جارحاً للشمولي، وغير كافٍ أو غير مستنفِد. وهكذا أثارت قيعانُ النّص ومطموراته ـ وبخاصة تضاريسه وفجواته ـ توتراً وقلقاً وإرادة بحثٍ عن الأعمّ أو رغبةً بتخطّي المحلّي والخصوصي.

يُنهي ابن رشد الخطاب في النبوة (وأسُسها، وبخاصةٍ ما يتعلّق بها من مثل: الوحي، التفسير، الخ). بالقول: الاتصال بالله، بحسب تفسير الفلاسفة للنبوة، موضوع يجب أن يَخضَع لمبدأ النظر «فيما يجوز من التأويل في الشريعة وما لا يجوز، وما جاز منه فلِمَنْ يجوز»[2]. إنّ «الأحفظَ بالشرع أن لا تُتأَوّل هذه. . .»[3].

تغدو القضية، كما صار ملفِتاً جاذباً، قضيةً اجتماعية؛ وهي أحياناً قضية سياسية. إلاّ أنها تبقى، كما في كلّ فلسفةٍ مؤمنة، قضيةً مأساوية، أو تمسرحاً، وفكراً مؤسَّساً على الرموز، والإحالة، وإواليات خاصةٍ بالحلمي وما شابه الحلم من منتوجاتٍ أدبيةٍ وتخيّلية. واستطراداً، نقول: إنّ قطاعَ فلسفة الدين، في الفلسفة العربية المعاصرة، لا يخفي حقائق عن الجمهور.

---

(1) يبدو إبراهيم مدكور، من حيث هو أبرز المعاصرين القائلين باستمرار الفهم الفلسفي التأسيسي للنبوة، شديدَ الاهتمام بهذا الموقف لابن رشد. وفي رأينا هنا، إنّ ابن رشد يَشعر بقلقٍ وتوترٍ من جرّاء أنّ النبوة تَظهَر «من صُنْع فلاسفة الإسلام وحدهِم».

(2) م.ع، ص 155-158.

(3) م.ع، ص 158.

فعلى عكس ما قال ابن رشد، نستطيع أن نُصرّح للجمهور بالحقائق. ولا أعتقد أنّ في النبويات ما يجرح كرامةَ الإنسان، ولا ما يتناقض مع المعنى والمستقبلانية، أو مع الثقة بالنحنُ وبقدرات كل إنسانٍ ـ من كل أمةٍ ـ على إعادة المَعْنَيَة والتأهيل للمجتمع والسياسة والفكر.

يتقبّل قطاع فلسفة الدين، بمحبةٍ واحترام، المنِكر والمهاجِم. لكلٍ الحق، والحرية، في اتخاذ الموقف الذي يختاره حيال الدين. ولا حاجة للرّد، ولا للدحض. وإثباتُ النبوة، كما رفضُها أو الموقفُ اللاأدريُّ تجاهها، ليس هو الفلسفة أو كلّ الفلسفة. فالفلسفة قطاعات (فلسفات كلٍّ من: الدين، اللغة، العقل، العِلم، الميتافيزيقا، السياسة، القيم، المعرفة). وحتى الدين، الإسلام، موضوع لا ينحصر بالنبويات وحدها؛ أو بأي محورٍ آخر وحده وبمفرده.

4 ـ منخول ومستصفى، معايير

ـ أظهرت التشخيصاتُ، الواردةُ أعلاه، وجودَ وحدةٍ عميقةٍ بين منتوجات ا. ر.؛ فثمّة منطقٌ ضِمنيّ داخليّ يَنْظم تلك المؤلَّفات المتفرّقة المتنوّعة[1]، ويؤسّسها على المنهج الإنتقادي، ويحركها بالعقلية القلِقة التي تسعى إلى إعادة القراءة والضبط، وإلى التطوير.

ـ ينطلق ا. ر. من المشهورات، والمتواترات، وما هو مألوفٌ أو قائمٌ في الفكر والمجتمعِ والتاريخ. ففي مجال الحلميات، نراه يَشرح أرسطو؛ أي أنه تابعَ سابقيه من فلاسفة الإسلام، وفَعل ما فعلوه راضيًا بالمعبَّد والمتواتر.

ـ وينطلق، في النبويات، من المشهورات والمسلّمات. فهو يَقْبل ـ في ردّه على الغزالي ـ بما قاله فلاسفة الإسلام عن النبوة. هذا، مع تمرير انتقادٍ لهم وللنبوة هو أنّها من صُنع فلاسفة الإسلام وحدهم. لقد افتقد هنا ا. ر. معيار الشمولية؛ أو هو قد تنبّه إلى ضرورة أن يكون الخطابُ مسكونيّاً، للجميع كلِّهم. من جهة ثانية، إنّ النبوة حقيقيةٌ وصحيحةٌ لأنّها مترسّخة في الجمهور، أو عند العامة الذين يتحرّكون بها، ويتأسّسون عليها.

ـ ثم إنّ ا. ر.، في «الكشف عن مناهج...»، يعتمد معيار الشمولانية بمثابة دليلٍ على حقيقة الشريعة الإسلامية، وعلى نجاحِها وتفوّقِها على الشرائع الأخرى. فالأولى هي الأعم، والأشمل، أو الموجَّهة إلى الأمم قاطبةٍ.

ـ والنبوة، عند ا. ر.، صادقة سديدة لأنها ناجحة. فهي قد نجحت لأنّ شرائعها

---

(1) قد يستطاع، بعد هذا، القول بوحدةٍ عند القاع فيما بين المؤلَّفات والسلوكات.

تَضْبط، وتَضَع السُّنَن، وتَجمع الأمة، وتُنظِّم المجتمع والعلائقية والسلوكات، وتُبدِع المعايير (را: العقل المعياري عند ابن رشد)[1]. ولذلك فهو رأى أنّ النبوة ضرورة، أو حاجةٌ لا بُدّيّة من أجل استمرار المجتمع، وصون القوانين والفضائل... وفي كلامٍ أخْصَر غير مكرَّر، إنّ النبوة صادقة لأنّ الناس قالوا ذلك؛ وهي صادقة لأنّها ذات منافع عَملية، وتقدِّم خدماتٍ للأفراد، وتحقق مصالح المجتمع؛ وهي صادقة، أي حقيقيةٌ، لأنّها موجَّهة إلى كل الأمم، أي عالمية، شمولانية، كونية...[2].

(1) قا: زيعور، السِّمات الإنسانويةُ في شخصية ابن رشد المتيّجة.

(2) لا: م.ع.

9 ـ ابن خلدون وابن الأزرق
تدعيم النبويات الإلٰهية وتفسيراتِ الأحلام

1 ـ عِلم الأحلام:

رأينا، فيما سلف، بعض آراء ابن خلدون (ت 1406/808 م) في علم تعبير الرؤيا. لقد اعتبر صاحب «المقدمة» أنّ ذلك العلم من العلوم الشرعية، وأنّه «حادث في الملّة عندما صارت العلوم صنائع»(1). ولاحَظ أنّ تعبير الرؤيا موجود في السلف كما هو في الخَلَف، بل وهو أيضاً موجود في الأمم أو في «صنف البشر على الإطلاق». في كلماتٍ معاصرة، إن تفسير الأحلام عِلم؛ ولذلك العِلم مجاله المحدَّد المستقل؛ وله تاريخه الخاصُّ بثقافةٍ، والعامُّ أي العائد إلى الأمم (الثقافات)؛ فهو عِلم عامّ؛ وله مناهجه التي، بحسب قراءتي وكما سنرى أدناه، تتكافأ مع مناهج التأرخة عند ابن خلدون وبعض طرائق علم النفس المعاصر. ويشير ابن خلدون إلى أنّ لذلك العلم مفاهيمه، وأنّه حَدَث وتطوّر في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية عندما «صارت العلوم صنائع». وهكذا فإنّ علم الحلم معتبَر، في «المقدِّمة»، صَنعة [= صناعة، فنّ، نوع ثقافي] تخضع لما هو مقدِّمات (طرائق، قواعد التفسير أو مناهج المعرفة]؛ وتقِف إلى جانب علومٍ من مثل: الصرفنحو، التاريخ، علم العمران، الأدب، الفلسفة... ؛ وكلّها علومٌ تتفسَّر تبعاً للقوانين عينها التي تحكم في الحلميات.

2 ـ الرؤيا والنبوة والعرفان، التفسير بالعامل النفسي:

إنّ «الرؤيا الصالحة» مصطلح معالَجٌ، في «المقدمة»، من حيث الارتباط بالنبوة وعالَم الغيب. وبعد أن يعيد ابن خلدون إنتاج المعروف في المعتقد الديني حول الرؤيا الصالحة(2)، يأخذ في تفسير «كون الرؤيا مَدْركاً للغيب» مستنداً إلى العلم المعروف آنذاك حيث مصطلحات

---

(1) را: المقدِّمة، ص 882.

(2) يكرّر، للمثال، أنها جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة؛ ويقدّم لنا أحاديث نبوية أخرى معروفة في هذا المجال: لم يبقَ من المبشِّرات إلاّ الرؤيا الصالحة... أوّل ما بُدىء به النبي من الوحي الرؤيا... ؛ هل رأى أحد منكم الليلة رؤيا؟ يسألهم عن ذلك ليستبشر بما وقع من ذلك مما فيه ظهور الدين وإعزازه...

الروح الغيبي (و«هو البخار اللطيف المنبعِث من تجويف القلب اللحميّ»)، والقوى الحيوانية، والروح العاقل. . . وهنا نجد ابن خلدون يفسِّر إدراك الغيب وفق إواليةٍ تُذكِّر بالتفسير الفلسفي للنبوة، ولارتفاع العقل الفردي حتى يَبلغ العقل الفعال وأقصى درجات الاتصال[1].

وبكلمةٍ مكثَّفة، فإنَّ الرؤيا الصادقة وأضغاث الأحلام الكاذبة «كلّها صورٌ في الخيال حالة النوم. لكن إنّ كانت تلك الصور مُتنزِّلة من الروح العقلي المدرَك فهي رؤيا؛ وإن كانت مأخوذة من الصور التي في الحافظة التي كان الخيال أودعها إياها، منذ اليقظة، فهي أضغاث أحلام»[2]. ويُقدّم ابن خلدون فروقات أخرى، هي هي الفروقات التي شاعت في التراث؛ بين نوعيّ الحلم[3]. وهنا تُذكّرنا منهجيته بطرائق النظر والتعليل التي اتّبعها الفلاسفةُ العرب المسلمون في تفسيراتهم لمصطلحات: النبوة، الوحي، المخيّلة، العقل، العقل الفعال. . . ويكتفي ابن خلدون بإدخال مصطلحاتٍ لغوية أو كلامية أو صوفية إلى مجال مصطلحات الفلاسفة؛ فيقول: الروح العاقل، الروح القلبي، تَعقّل المدارك الغيبية، الاستعداد لقبول المدارِك، الترقّي من المحسوس إلى المعقول، تنزُّل المُدرَك من الروح العقلي إلى الحِسّيّ. . .

وإذا تدبّرنا المصطلحات الأخرى، ووصف طريقة التلقّي أو التنزّل، لظهر لنا مَرّةً أخرى وأوضح أنّ ابن خلدون يتّبع ـ في تفسيره لحصول الرؤيا الصادقة ـ الطريقة عينها التي وصف بها الفلاسفة حصول الوحي. كما ويقترب ابن خلدون أكثر وأكثر من تفسير الفلاسفة لحدوث الوحي، في وصفه لمدارك النفس الناطقة بأنّها مدارك «ليست زمانية، ولا ترتيب فيها. وما ينطبع فيها من الإدراكات فينطبع دفعةً واحدةً في أقرب من لمح البصر»[4].

3 ـ مشترَكية قوانين التفسير للحلم والنصّ والتاريخ:

بَعد أن يقدِّم تفسيره المأخوذَ من الفلاسفة، يَنتقل ابن خلدون إلى تفسير وتوضيح

---

(1) قا: نظرية الفارابي، أو ابن سينا، في النبوة. يقترب هنا ابن خلدون منهما بغير معرفةٍ منه؛ وبغير إقرارٍ أو رغبة. غير أنّه، في خطابه العام، يؤكّد محدودية العقل وعجزه عن إدراك الإلهي والخوضِ في الغيبيات والنبويات. ولا ينطلق إ. خ. من التمركز حول النبوّة في نظرياته السياسية، وتفسيره للمجتمع والعمران والتاريخ، ومقاله في الأخلاق. وبذلك فهو ينتمي إلى تيار الكندي/ مسكويه/ ابن باجه وابن رشد. . .

(2) ابن خلدون، م.ع. ، ص 884.

(3) م.ع، صص 884-886.

(4) م.ع، ص 885.

الطرائق التي اعتمدها من أجل تعبير الرؤيا. إنّه لا يَفتتِح جديداً. لكنّنا نجد عنده النظرةَ العميقة، والفهم الكافي، لطرائق التعبير: فالمبدأ أو القانون الأول مفاده أنّه إذا أدرك الروح العقليّ مَدْرَكاً وألقاه إلى الخيال، فصوّره؛ «فإنما يصوّره في الصور المناسِبة لدلك المعنى بعض الشيء، كما يُدرِك معنى السلطان الأعظم، فيصوّره الخيال بصورة البحر. أو يُدرِك العداوةَ فيصوّرها الخيالُ في صورة الحية»(1). ثم يُنتِّج لنا ابن خلدون القانون الثاني الذي مفاده أنّ «علم التعبير علم بقوانين كلية يَبني عليها المعبِّر عبارة ما يُقَصّ عليه»: فالبحر يَدلّ على السلطان، أو على الغيظ، أو على الهمّ والأمرِ الفادح؛ هذا هو القانون الكُلّي. أما التعبير فيكون، بحسب كاتِبنا، بما تقتضيه القرائن أي باللجوء إلى شخصية الحالم، وأحواله، وما إلى ذلك مِمّا عرفه أسلافنا من المعبِّرين. ونهتمّ، بعد ذلك، بالقانون الثالث الذي يصوغه ابن خلدون، والذي هو أنّ الحية تَدل على العدو؛ وفي موضع آخر على الحياة؛ وفي موضع آخر هي كاتم السرّ. لذا، يَحفظ المعبِّر هذه القوانين الكلّية، ويُعبِّر في كل موضع بما تقتضيه القرائن التي تُعيِّن من هذه القوانين ما هو أَلْيَق بالرؤيا. ويقضي القانون الرابع بأنّ «الأواني تُشبَّه بالنساء لأنهنّ (النساء) أوعية»(2).

يلاحَظ أنّ ابن خلدون لا ينقصه الكثير حتى يقرر قانوناً خامساً هو أنّ المُدرَك العقلي، أو المعنى المجرَّد، يَتمثّل في الأحلام بالمحسوس (العداوة تَتمثّل بالحية)؛ إذْ «الروح» يلقي مُدرَكه إلى الخيال في القوالب المعتادة للحِسّ. وينبّه الكاتبُ هنا إلى أنّه «لا يمكِن لولدٍ أعمى أكمه أن يُصوَّر له السلطانُ بالبحر»(3).

ثمّة دقّة في إمكان استخراج قوانين أخرى حَكَمت عِلم التعبير عند إ. خ؛ نَذكُر ما قد يُقال إنّه قانون سادس، ومفاده: الحُلم المصرَّح أو الصريح؛ والحلم الذي يَحتاج إلى تأويل. وهذا مبدأ قد يُعاد إلى مقولةِ المحتوى الصريح للحُلم؛ ومحتواه المحتاج إلى تأويل، أي المحتوى المرموز. ذلك ما يُعرف، بِحسب المصطلحات المعاصرة، باسم إوالية التقنُّع والحَجْب، أو التكثيف للمعنى الكامن وتغويره وتَعتيمه.

---

(1) م.ع، ص 886. وهنا قانون عام، ودقيق.

(2) لا: الهامش السابق.

(3) م.ع.، ص 887؛ دراسة أحلام الأعمى أو الأصم موضوع أصعب من هذا التبسيط؛ ولا بأس بإشارة ابن خلدون هذه. وهذا القانون الخلدوني في التفسير قد يُفصَح عنه بأنّه، بحسب المرجعية والمصطلحات المعاصرة، إشارة واضحة إلى إوالية التَّمَسْرح أو التعبير بالصورة عن الأفاهيم والمجرّدات. ما نقوله هنا عن ابن خلدون ينطبق أيضاً على شارحهِ ومُتابعِهِ، ابن الأزرق.

4 ـ عِلم التعبير وعِلم التاريخ، وحدة الأُسُسِ ومُشتَرَكيةُ أجهزةِ التفسير

لعلّه شِبه قانونٍ سابِعِ القول إنّ عِلم تعبير الرؤيا وعلم التاريخ يَخضعان للبنية أو الأُسُس المنطقية ذاتها؛ فالعِلمان يَحرثان بطرائق واحدة، ولهما القوالب الإنتاجية عينها. ومغالطات المعبِّر هي هي مغالطات المؤرِّخ، وقوانين التأرخة ومجرى أو وظيفة التاريخ هي هي قوانين التعبير ومجرى أو وظيفة الحُلم. والحذر من المبالغة ـ ومن التعميم أو الإكثارِ ـ مانعٌ لنا هنا من التفصيل؛ ولا سيّما من إظهار الفروق الكثيرة أيضاً بين الميدانَين، وبين الزّارعين هنا وهناك، إلخ...

والخلاصة؟ يَضع ابن خلدون علم التعبير، على غرار عِلم التاريخ، في منزلةٍ رفيعة؛ ومن المفيد الانتباه إلى أنّ ترتيب ذلك العلم يأتي بين علم التصوف (الفصل السابع عشر) والعلوم العقلية (الفصل التاسع عشر). ولم يأتِ داخل علوم السحر والطلسمات (الفصل الثامن والعشرون)، أو علم أسرار الحروف؛ ولا قريباً أو مُقرَّباً منهما. وبَعدُ، إنّ في قول ابن خلدون إنّ ابن سيرين كان في ذلك العِلم «من أشهر العلماء»، دلالةً تاريخيةً وسَنَداً للرأي القائل أنّ ذلك العالِم نجح فعلاً؛ وهنا قولٌ خَلدوني نافع يدحض التشكيك المَرَضي أو التأرخةَ المنجرِحة.

تؤكّد دراسة ابن خلدون أنّ علم تعبير الرؤيا كثير التناقل، و«كان محمد بن سيرين فيه [في ذلك العِلم] من أشهر العلماء، وكُتِبت عنه في ذلك قوانين وتناقَلَها الناسُ لهذا العهد»[1]. ويورد ابن خلدون الكراماني كمؤلِّفٍ في ذلك الميدان[2]؛ وهناك «المتكلّمون المتأخّرون»[3]؛ ثم هناك كُتُب ابن أبي طالب القيرواني؛ وكتاب «الإشارة» للسالمي الذي هو «من أنفع الكتب وأحضَرها»[4]. وكذلك يذكّر ابن خلدون بكتبٍ أخرى ما تزال ضائعةً (ومن ثم تَمنع إعطاء الحكم الصائب على تراثنا في الحلميات)؛ منها: كتاب المرقبة العليا لابن راشد. ولعلّ ابن

---

(1) المقدّمة، ص 887.

(2) هو عينه الذي أورده ابن النديم.

(3) وهؤلاء، بحسب قول ابن خلدون، أكثروا من التآليف في ذلك العمل. لكن ا.خ. لا يُسمّي منهم أحداً.

(4) هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عمر السالمي. وضع كتاب «الإشارة إلى علم العبارة» في القرن السابع/ الثالث عشر. وهو، كما يبدو من كلام ابن خلدون، كاتب شهير يلي ابن سيرين أهمية. وغالباً ما كان الناس يَمزجون بينهما ناسبين لهذا ما هو لذاك؛ وبالعكس. لكن، هل كان ذلك الكتاب للسالمي من أخصر الكتب أم من أحضرها أي من أكثرها حضوراً بين الناس؟

خلدون ـ في فرضيتي ـ قد استقى أفكاره من ابن راشد هذا؛ ومن كتُب ابن أبي طالب القيرواني التي كانت ـ بحسب قول ابن خلدون نفسه ـ هي المتداوَلة بين أهل المغرب في ذلك العصر. كما أنّ مؤرخنا لم يكتفِ بسرد أسماءٍ متباعدة؛ إذْ أعمل فيها نظرَه بسرعة؛ لكن بغير أن ينتقدهم على غرار ما فعل بالمؤرخين. هل كانت أدوات ابن خلدون في علم التاريخ هي هي أدواته المعرفية أو منطقه في علم العُمران نفسه، وفي عِلم التعبير (عِلم الأحلام)؛ وغيرهما من العلوم التي قرأ مقدّماتها ومجالاتها؟ وإذْ هناك، بحسب ما قاله، قوانين في التاريخ، فإنّها موجودة أيضاً في طبيعة الأحلام، وفي تكوّن النصوص، وفي تفسيرها أيضاً. وشَبّه عملَ المؤرّخ بعمل مفسِّرِ النّصّ: كلاهما أمام الظاهرة يَجب أن يُدقّق، ويَقيس، ويُماثل؛ ويفتّش عن العلّة، وعن القانون الكلي. وباختصار، إنّ ابن خلدون في الحُلميات يَكشف عن فكرٍ يُحلِّل ويعلِّل: إنه يُفسّر الظواهر، ويَتحرك بالسببية، ويَصوغ ما هو عام وما يَخضع له البشري. كما يكشف ابن خلدون عن عقليةٍ تَدرس الوقائع بعقلانية؛ إلاّ أنه لا يَرى ضرورةَ النظر العقلاني الصارم في كل ميدان، ولا في كل عِلم أو منحى. إذْ هو يرفض بقسوة اعتبار العقل قادراً على الإنتاج والفلاح في الإلٰهيات والنبويات، في التصوف والعرفان والحدْس، في الكرامة والرؤيا الصالحة[1].

لقد بقي ابن خلدون محافظاً، لكن مطوِّراً أو هو أعاد القراءة؛ إنه تقليدي الاتجاه والمنحى والمنطلَق. ولا تَعني هذه الصفة لخطابه وتفكيره، المعبَّر عنها بمصطلحاتٍ عصرية، نقصاً ولا تفوقاً أو أيّ شيءٍ بعيد عن المرمى المقصود هنا والذي هو تعيين موقعه بحسب المواقع والأنماط. فهو طبّق في الحلميات، وفي علم التاريخ ونقد النصوص وفي عِلم العمران نفسه، قواعد الأصوليين في إنتاج المعرفة، أو في التفسير وكشف القوانين وصياغة الحقائق. إنّه مطبّق لعلوم الرواية والدراية، أو لعلوم الحديث، في مجالات الحلم، وتفسيرِ التاريخ، ومحاكَمةِ التفسيراتِ والقوانين كما النصوص والأحداث الاجتماعية.

(1) قا: ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، بيروت، 1959. وقد تُعدّ نظرية ا.خ. في العقل أبرز نظريةٍ داخل الفكر العربي الإسلامي. جَمعْنا نصوص تلك النظرية الرائعة بوضوحها وواقعيتها، في: زيعور، الفلسفة العملية عند ابن خلدون وابن الأزرق، (بيروت، 1993)، صص 234-244.

10 ـ الجناح الفارسي

من نصير الدين الطوسي إلى القرن العشرين

1 ـ مُراجعة، تقديم:

استمرت النبويات مؤسَّسة على الحلميات؛ ومؤسَّسة للعقلين النظري (الفلسفة، الميتافيزيقا، الغيبيات، الإلٰهيات، فلسفة الحقيقة، الحكمة النظرية)، والعملي (السياسة، الأخلاق، فلسفة الخير، تنظيم المجتمع، التربية...)[1]. ولقد كان الخيال والإيمان محرِّكاً يقود؛ ويقوده العقل المؤسَّس على الإلٰهي والمعياري، كما الأخلاقي والأيديولوجي. لا نقول إنّ ذلك التغليب للصورة يُعتبَر أدنى أو أرفع، في مجال فلسفة الدين والفلسفة العامة، من العقل الوضعي أو التحليلي والتجريبي، أو الدهري والمؤسَّس على التجربة الاجتماعية والتاريخية المحضة (المعطِّلة للإلٰهي).

في مجال النبويات الفلسفية، التي سترد أدناه، نستطيع منذ البداية إدراكَ الخَصائص التي سبق أن رأيناها أعلاه، والتي هي: اعتناء شديد بالترميز والتأويل في تَدبّر الشعائر الدينية (التكاليف، الفرائض)؛ إلحاح على دور الإنسان، أو على جعل العقل محوراً ومركزاً، ومنطلَقاً، ووقوداً، انفتاح تام على اعتبار النبوة مستمرة (را: الولاية، الإمامة، العِرفانيات، القطبانية...) ثم محتاجةً مستجلِبةً للاجتهاد وإعادة التفسير؛ تشديد على دور النفس، وبخاصة المخيّلة والذاكرة (والحافظة). في الجناح الفارسي للفلسفة العربية الإسلامية، لن نَرى تغيُّراً يُذكر في قطاع فلسفة النبوة والدين. فما قاله الفارابيان، ومسكويه والغزالي، سيبقى كُلّهُ. هذا، مع الانتباه إلى أنّ قلةً فقط من السليلة الفلسفية، والعرفانية، مالت عن تأسيس العقل العملي على الحلمي والرؤيوي، والنبوي. فعلى عكس ما فعلتْ هذه القلة، والكثرة من فلاسفتنا المغربيين، تميّزت الكثرة من الفلاسفة، داخل ذلك الجناح وحتى أواخر القرن التاسع عشر، بتحيين النبوة في الفكر العملي والمعياري والنظري، وبالحراثة في النبويات والإلٰهيات والمَعاديات.

---

(1) نكرّسُ مكانةً مستقلةً للنظر في تأسيس النبوة للعقل المعياري، أو لفلسفة القِيَم (القيميات).

نختار، كممثّل للجناح الفارسي، كتابَين لصدر الدين الشيرازي استمرّا طيلة قرنَين في مركز دائرةِ المُطارَحات الفلسفية والكلامية والعرفانية؛ وفي مجالاتٍ علّمتْنا فيها النبوة، هي: مجال المبدأ (ثيوديسّيا، théodicée، بحسب ترجمة س.ح. نَصْر) والمعاد (اسكاثولوجيا)، ومجال الارتباط بين عالمَيّ الشهادة والغيب أو الطبيعة وما بعد الطبيعة، ومجال عِلم المعرفة وطرائقها وتنظيمها للسياسة والمجتمع والأخلاق... أعتقد أنّ ذلك الفيلسوفَ القلِقَ كان سيناوياً جدَّد في بنية المعرفة المعهودة، وغيّر في بعض اليقينيات، وخرج من بعض الثنائيات أو المتكافئات. ولا أظن أنّ الذين تدبّروه من حيث هو مفكّر «ماديّ النزعة» (!)، أو مُرعِب للعقل اللاهوتي، ومعادٍ للفهمِ التقليدي للنبوة والشرائع، وقعوا في المفارقات التاريخية والمبالغات. إنه يبقى، بحسب ما أرى، يسير بقدمَيْن: البرهان والعرفان[1].

2 ـ النبي، القوة المتخيّلة، جودة التخيّل، الحد المشترك بين عالَم المعقول وعالَم المحسوسات:

يؤسّس النبي الأيسيات (الوجوديات، الأنطولوجيا) والمعرفيات والجماليات. فدخوله إلى الوجود ضرورة؛ ومن ثم يَحْصل تمايز وانقطاع تجاه الرؤية الوثنية الدهريةِ للأيسيات والسياسة:

أ/ النبي: «النبي لا بُدّ وأن يدخل في الوجود، وأن يُعتَقَد به... الله هو الذي أرسل النبي ليُظهِر دينه، وليعلّم الناس طريقة الحق...»[2]. ولهذا النبي معجزة (المبدأ...، ص 488)؛ وهو مبعوثُ العناية الإلهية أي يؤكدها ومن ثم يضع التكاليف المنظّمة للمجتمع والسياسة والعلائقية، للأخلاق والفرد والأمة (م.ع.، ص 489).

والقول بالنبوة مبدأ ومنطلق أو أداة في تقسيم المجتمعات وتوزيع المدُنُ (صص 490-491)[3].

ب/ القوة المتخيّلة: مرفوعة هنا، كما الحال في كل النبويات الفلسفيةِ (وغيرها)، إلى أعلى مستوى، وأول درجة، وأسمى حالةٍ للنفس. يكون النبي «بقوته المتخيّلة مُعَدًّا بالطبع

(1) أو، بحسب ما يرى س. ج. نصر في مقدمة كتاب «المبدأ أو المعاد»، Combines the path of logical reasoning with spiritual vision».

(2) الشيرازي، المبدأ والمعاد (نشرة أشتياني، طهران، 1352)، ص 488.

(3) يلفت الانتباه التحليلي أنّ الشيرازي (م.ع، ص 490)، في تقسيماته للمدن الناقصة، يكتفي بالإلماح إلى: المدينة الناقصة والأمة الجاهلة (فمن هما؟).

ليقبل إمّا في اليقظة أو في وقت النوم عن العقل الفعّال إمّا الجزئيات بأنفسها، وإمّا الكليات يحاكيها» (ص 492).

هنا ينبّه الشيرازي إلى أهمية «القوة المتخيِّلة» عند النبي (ص 493)، ثم إلى قوته المتخيِّلة (ص 493)، ثم إلى «جودة التّخيل» (493).

وَلْنُتابع: «في الكمالات الثانوية. . .، أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخيّل بالقول لكل ما يَعْلَمه، وقدرة على جودة الإرشاد والهدايةِ إلى السعادة، وإلى الأعمال التي يُبْلَغ بها السعادة. . . فهذا هو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة، والأمّة الفاضلة[1]، ورئيس المعمورة من الأرض كلها» (ص 493).

ت/ مرتبة التخيّل والتوهّم: «وساير المراتب الوجودية من الجسمية والجمادية والنباتية والشهوية والغضبية والإحساس والتخيّل والتوهم ثم الإنسانية من أول درجتها إلى أشرفها» (ص 501).

يُبقي الشيرازي على أفكاره عينها، في مجال الحلم والنبوة وما ينجم عنها وتتخصّص به، في «الشواهد الربوبية». فالنبي «جالس في الحدّ المشترك بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات»[2]؛ وهو ضرورة، أي لا بد من دخوله في الوجود كي ينظِّم الأفعال والعبادات أو الاجتماع والسياسة كما الخير والسعادة. . .[3].

3 ـ معنى الاستمرارية في النبويات:

يختم الشيرازي مذهبه في النبويات بتكريس فصلٍ لدارسة «في أنّ النبوة والرسالة منقطعتان عن وجه الأرض، كما قاله خاتم الرّسُل»[4]. لكنّ ذلك الانقطاع هو، عند الشيرازي، «بوجهٍ دون وجه. . . انقطع نزول الملك حامل الوحي. . . ولهذا قال: لا نبيّ بعدي». . . ثم أبقى حكم الأحلام، والأولياء والمجتهدين. . .[5].

---

(1) سبق أعلاه (الإشارة السابقة) أن أشرنا إلى استعمال الشيرازي لـ: المدينة الناقصة والأمة الجاهلة. (المدينة والأمة، لهما المعنى الواحد).

(2) الشواهد، ص 355.

(3) م.ع، صص 359-376. وينهي الشيرازي مذهبه النبوي بفصلٍ خاص (م.ع، صص376-379، الإشراق التاسع) عنوانه: «في أنّ النبوء والرسالة منقطعتان عن وجه الأرض كما قاله خاتم الرّسل».

(4) الشواهد. . . (تعليق وتصحيح س.ح. أشيتاني)، ص 374-376.

(5) ينتصر الشيرازي هنا بقول أبي يزيد [البسطامي]: «أخذتم عِلمكم ميّتاً عن ميت وأخذتُ عن الحي الذي لا يموت».

4 ـ كلمة مقارنة، خلاصة وأشمولة:

لعبت النبويات دورَ الطرف الأول، داخل الفلسفة العربية الإسلامية والرؤية الإسلامية العامة للوجود والمعيار والمعرفة، الذي حاور أو جاور الطرف الثاني المتمثّل بالأونطولوجيا اليونانية إنْ لم نُضِف إليها أيضاً الأونطولوجيا الدهرية العربية (الجاهلية، الوثنية، الإلحادية أو القائلة للنبوات). لقد ركّزت النبويات على الخائلة والصورة (را: مصطلحات العرفان، والنبوة، والمعرفة التذوّقية. . .)، لكن بغير أن تعادي العقل، والمفاهيم المعرفية الدقيقة (العلمية، التجرّبية، المعرفة بالحس والمشاهدة). وركّزت أيضاً على النبويّ والإلٰهي أو الإيماني أكثر مما ثمرّت وحرّكت استقلالية الإنسان، وقدرته على الحرية المطلقة أو على سَنّ القوانين الوضعية. . . إنّ التركيز على ضلعٍ لا يعني ضعفاً، ولا هو ابتسارٌ في الرؤية، أو تغليبٌ مطلق للقياس واللفظ والتعليل، ومَن ثم إغفال للعقلانية والتحليل، وللتمركز حول المصلحة (المقاصد، المنافع).

11 ـ الجناح الثاني أو الفضاء العربي العثماني
خَزْعة: طاش كُبْري زادة

يَذكُر أحمد بن مصطفى، الشهير بطاش كبري زاده (ت 968 هـ/ 1561 م)، أسماء مؤلِّفين في علم التفسير لا نعرف لهم اليوم كتباً مطبوعة أو مخطوطة[1]: فهناك فوائد الفرائد لابن الدقاق، وشرح البدر المنير للحنبلي؛ ويشير إلى أبي سهل، ومحمد بن قطب الدين الأزنيقي الذي هو «من مشاهير بلادنا علماً وفضلاً وزهداً وورعاً»[2]. لا يبدو لنا، في جميع الأحوال، أنّ طاش كبري زاده يَحرث عميقاً أو يُدخِل مصطلحاتٍ جديدةً في عرضه لعلم التفسير؛ ولم يُقدِّم علَماً أكبر من ابن سيرين ـ ذلك المؤلِّف الأشهر[3]. ومهما يكن، فإنّ بين أيدينا اليوم ـ داخل الجناح العثماني من الفلسفة أو الثقافة الإسلامية الموسَّعة ـ كثرةً من الشخصيات اللامدروسة جيداً[4]؛ ومن المخطوطات المغمورة، أو المجهولة المؤلِّف، أو التي تَنتظِر الدراسة التاريخية التي تَتعقَّب تطور الأفهوم الواحد، والدلالة الواحدة، والرموز واحداً واحداً؛ وذلك في الحُلميات والتأرخة وتفسير النص، وفي اللغة وأصول الفقه وعلوم المعمّيات.

---

(1) طاش كبري زاده، مفتاح السعادة... ج 1 (بكري وأبو النور، القاهرة، دار الكُتب الحديثة، 1968)، ص 336.

(2) م.ع.، ص 336. لاحِظ قوله في خصائص المفسِّر للأحلام: العِلم والفضل والزهد والورَع. ولعلّ المؤلِّف يَقصد بلادَ الترك في قوله عن الأزنيقي: «من مشاهير بلادنا».

(3) يقدِّم المؤلِّف (م.ع.، صص 336-337) عدداً من الأحلام التي فسَّرها ابن سيرين.

(4) را: البغدادي، هدية العارفين، اسطنبول، 1951؛ حاجي خليفة، كشف الظنون...، اسطنبول، 1943؛ زيعور، الدراسة بالعيّنة للعقل العملي في العصور العربية العثمانية، بيروت، 1993.

12 ـ الجناح الثالث أو الفكر الهندي الإسلامي

التّهانوي: مُمثّل هندي للتجربة المُراكِمة داخل المخيال العربي الإسلامي

1 ـ مع التهانوي (ت في القرن 12 هـ/ 18 م) يتأكّد مرة أخرى أنّ الحُلميات قد ترسَّخَت كعِلم ـ أو ميدان نظرٍ مُمنهَج ـ له قواعده ومفاهيمه وسُننه الكلّية. وهكذا نلاقي عند التهانوي أنّ «الفرق بين الحلم والواقع على وجهَيْن: الأول عن طريق الصورة، والثاني عن طريق المعنى»[1]. ثم يكرر مؤلّفنا المعروف عن تعريف الحلم بالنسبة للنوم، وللحواس؛ وعن علاقة الحلم بالمخيّلة والوساوس «والهواجس النفسانية». ونجد هنا توقّفاً طويلاً عند «الحلم الحسَن» أي الرؤيا الصالحة ذات العلاقة الوطيدة بالنظر الديني والمنفتحة على النبوة.

2 ـ يميّز التهانوي بين أنماط من الأحلام؛ فمنها: الصريح، ومنها ما يحتاج بعضه إلى تأويل، وهناك الحلم الذي يكون كله محتاجاً للتفسير. وكذلك يتقبل التهانوي التمييزَ بين الرؤيا الصالحة، والرؤيا الصادقة التي تكون لكل الناس ومنهم بعض الفلاسفة والبراهمة فيَحدث «أحياناً أن يُخبِروا عن الأخبار الدنيوية القادمة»[2]. ثم إنّ التهانوي تقليديّ في مواقفه إزاء نِماطةِ الأحلام، ومستندِ في محاكمته للمفاهيم الحُلمية إلى السلف؛ فهو يَبسط آراء سابقيه ويناقشها. يُناقش الرؤيا بالنسبة للرسول، ولجميع الرّسُل، ورؤية الله تعالى في المنام؛ ويشدّد على فكرةٍ رئيسيةٍ تقول إنّ الصادق في واقعه أو إبّان اليقظة يكون صادقاً في أحلامه، وإنّ الأحلام الأضغاثية ـ ثم تلك المتعلقة بالمشكلات النفسية أي بالهموم والهواجس النفسانية ـ هي أحلام تعوْد إلى مقاماتٍ غير رفيعة داخل النفس.

يتّضح من خلال قراءة ما كتبه التهانوي في موضوع الرؤية أنّه شَرِب من نهر مفسّري القرآن، وبخاصةٍ من تفسيرهم للآيات المتعلّقة بالأحلام والموضّحة بواسطة الأحاديثية. كما

(1) التهانوي، كشّاف اصطلاحات الفنون، ج 3 (لطفي عبد البديع وعبد المنعم حسنَيْن، القاهرة، الهيئة المصرية، 1972)، ص 89.

(2) م.ع.، ص 90. والتمييز بين الرؤيا الصالحة والرؤيا الصادقة راسخ في الحُلميات العربية الإسلامية؛ فقط هذه الصالحة مرتبطة بالنبوة. أما الصادقة فهي «علمانية»(!) أو محايدة؛ وتكون لبعض المتميّزين ومنهم الفلاسفة، والحكماء الهنود أيضاً.

يُضاف أنّ التهانوي يُنظّم نظراتٍ في الرؤيا تُعمّق احترامنا لميدان الحلميات عند المفسِّرين للشعر والنصوص، وعند الصوفيين، وأصحاب التأويل، وفقهاء اللغة.

3 ـ الحلم تَقهقرٌ للمفاهيم والمجرّد إلى المحسوس والتصوير: ليس من قبيل المفارقة التاريخية القول إنّ التعبير كان، عند التهانوي، نوعاً من إعادة ما هو صورة وتعبيراتٌ حسية إلى ما هو مجرّد أو معانٍ. فقد آمن بقانونٍ تفسيريٍّ مفاده أنّ التعبير «هو أن يَرجع حبّر رجوعاً قهقرياً مُجرِّداً له ـ أي للمُدْرَك في النوم ـ عن تلك الصّوَر التي صَوّرها الخيالُ حتى يَحصل المعبِّر بهذا التجريد، إمّا بمرتبةٍ أو بمراتب على حسب تصرف المتخيّلة في التصوير والكسوة، ما أخذته النفسُ من العقل الفعّال. فيكون هو الواقع» (م. ع، ص 93). فالحُلم تَحلُّلٌ للفكرة إلى صوَرٍ، وتأويله عملية مناقِضة أي عودة من الصّوَر إلى المجرَّد.

4 ـ ثمة أفكار عديدة أخرى ما تزال صالحة كان التهانوي قد صَقَلها: فمثلاً، في بسطه آراء الأشاعرة والمعتزلة عن إشكالية الرؤيا، نُلاقي أنّ الأسلاف تنبّهوا جيداً إلى إواليةٍ أساسيةٍ في الحلم (اسمها: القوة المتصرّفة) تَتصرّف في الصّوَر أو في تركيب المعاني والصور «كأنْ تَضمّ بعضها إلى بعض: كأن توجِد إنساناً ذا رأسَيْن أو أربع أيدٍ. . .[1]، أو أنْ توجِد إنساناً بلا رأسٍ أو يد. . . » (م.ع. ، ص 95)[2].

5 ـ استمرار العمل الفكري أثناء النوم: نجد في الحُلميات العربية أنّ الرؤية (الإبصار) والرؤيا (الحُلم) ليسا واحداً؛ لكنّ الشروط الخاصة بكلّ منهما والتي تميّزهما بعضهما من بعض لا يعني أن الظاهرتَين بلا ارتباطٍ أو أنّهما متضادتان. فالفرق بينهما أقوى في مجال تَحققِ الإدارك الظاهري للحواس. . . والقوة المتفكِّرة «تُواصِل عملها دائماً في حالة اليقظة والنوم»، وكذلك فإنّ عمل المخيّلة يَبقى مستمرًا بل إنّ عملها أثناء النوم (في المنام) يكون أشدّ أو أكثر (م.ع. ، ص 95). ولعلّ القراءة العميقة للتهانوي لا تَستبعِد الرؤية التي تَلتقِط في نصّه(ص 95) ربطاً للحُلم بالتجربة البشرية القديمة، أو إحالةً له إلى طفولة الفرد والنوع.

6 ـ ارتباط الحُلم بمثيرات جسدية، تَكَوّنُ محتواه أو مادّتُه من أحوال الحالم وخياله: مقولة الارتباطِ بين الحلم والأمراض، بين حلم المريض ونوع مرضه، بين طبيعة شخصية

---

(1) من هنا كان تفسيرنا، في هذا الكتاب، للأساطير في الثقافة العربية، وعند الإنسان عموماً، تفسيراً يَردّها إلى الأحلام أو، على شكلٍ أعقد، بردّهما معاً إلى النشاط اللاواعي والفكر الإناسي والوعي «الفطري» القليل الحِدّة والدرجة نسبةً إلى الوعي التفكيري الأفهومي (المقالي).

(2) قا: الميثولوجيا العربية حيث الغول ذو الأيدي المتعدّدة، الجِنّ ذو الرأسَيْن، العفريت الذي بلا يدٍ وبلا رأس. . .

الحالم وسلسلة أحلامه، مقولة حدَسَ بها التهانوي جيّداً؛ وهي قد ارتفعت اليوم إلى مستوى القانون العام أو الإوالية الثابتة. ورأى التهانوي أيضاً أنّ المادةَ الحلمية هي «في أكثر الأحوال ما يكون أكثره في [الحالم] وخياله في اليقظة»، وهذا إلى جانب فعل النفس الناطقة الإنسانية التي لها «اتصال معنوي روحاني بعالم الملكوت وصور جميع الكائنات» أي التي لها، بتعبير علمي مقبولٍ اليوم ولعله تعبير شِبه متعسِّف وشِبه إضفائي، **ارتباط باللاوعي الجماعي** (بالأنماط الأصلية، أو الأفكار البشرية الخاصة بالنوع، أو بالتجربة الخاصة بالإنسان لا بإنسان).

7 ـ الارتباط بين الحُلم والأخلاق: عبر ملاحقة التهانوي للرؤيا المأخوذة من زاويةٍ شرعية، وعبر ملاحقته لأفكارٍ أعجبته ومنها تحليلات الغزالي، نُلاحِظ أنّه يقدّم لنا مقولاتٍ في الحلميات جيّدة. لكنّ هاجسه يَبقى نظراً مِثالياً أخلاقياً؛ أو يعكس ماورائيات، وفهماً روحانياً للحياة. ذاك الهاجس هو الذي يوجّه كاتبنا بحيث يربط دائماً بين حُسْن الدين (الأخلاق، السلوك الحَسَن) وحُسْن الرؤيا؛ بين الحلم وتفسيره الأخلاقي.

8 ـ منفعة الرؤيا، معيار معرفي وأداة تصحيح السلوك والأخلاق، معرفة الإنسان بواسطة أحلامه: هنا قانون مفاده أنّ الرؤيا «**معيار لمعرفة أحوال باطن الرائي**»؛ وليس ذلك القول بحاجةٍ لتفصيل. وكذلك فإنّه مما ينفع السالكين أنّ الرؤيا تكون «ضابطة» (ص 98)؛ فبموجبها «يستطيعون أنّ يعرفوا بها أحوال باطنهم، وأن يُدرِكوا إلى أين وصلوا، وفي أي مقام هم» (ص 98). هنا معرفة بالذات ـ عن طريق الحلم ـ ضرورية للتنظيم الذاتي؛ فالحُلم الذي هو أداةُ معرفةٍ بالأحوال الداخلية وتوجّهات الشخص، يَتحول من ثمت إلى أداة تصحيح أو إلى إشفاء. وبحسب المعرفة التي تَحصل بواسطة الحلم «يُعالِجون أمرهم». وللمثال، إنّ رؤيا الرسول، في منام شخص، «مرآة صقيلة يستطيع الإنسان أن يَرى فيها جميع صور أحواله» (ص 98).

9 ـ يُعيد التهانوي تَعضيةَ حقائق كثيرةٍ تكرّسَت في تجربة الحُلميات التأسيسية. فمِمّا يَبدو تعبيراً عن تَمرد نَرجسي، أو حواراً أو ردودَ فعلٍ صراعيةً انفعاليةً عند الإنسان حيال النبوةِ والألوهية، نَذكر: وضعَ **الحلم**[1] في مقابل الوحي أو في أساس النبوّة؛ والكرامة بمثابة استمرارٍ بشري للمعجزة ولِسَرَيان الرّباني في المجتمع والتاريخ ولِخرق السُّنَن. ونَذكر

(1) يغلب إطلاق كلمة الرؤيا على الأحلام الجميلة؛ أمّا السّيئة فتُسمّىٰ حُلماً. وهذا التخصيص شرعي؛ أما في اللغة فهي بمعنى الحُلم مطلَقاً» (التهانوي، ص 95).

أيضاً: الصوفي الكامل (وأسماء أو أشكالاً أخرى له) الذي يُقدَّم بمثابة نبي طبيعي أو وليّ عرفاني (قطب، غوث، وليّ الأمر...)[1]؛ والمدينة الكاملة الفاضلة[2] في مقابل الجنّة؛ والمعاني التأويلية أو الوظائف الرمزية تعطى للتكاليف الدينية والواجبات الشرعية...

(1) أيضاً، قا: الفيلسوف، الإمام، الإنسان الرباني أو الرّب الإنساني (الإنسرَب، الرَّبنسان). صاحب الزمان...

(2) أيضاً، قا: المدينة الأوليائية (الصوفية)، مدينة الجماعة المؤمنة، مَهد عيسى، مدينة الملاحِم الشعبية أو البطل الفولكوري، مدينة حيّ بن يقظان.

الفصل الثالث

تَعدّدية الأنماطِ داخل النبوياتِ واللاوعيِ الثقافي والديني

(فلسفة الدين الراهنة أو النظر الشمولاني في الحلمي والمخيَّلة والصورة)

تؤخذ النبويات بحسب أنماط؛ فقد أحفّ بالنبويات التوقيفية (المنقطِعة، المتوقِّفة، التي انتهت بوفاة الرسول) نظرياتٌ أخرى في النبوة موزَّعة إلى أنماط: النمط البديل، الإعدامي (الصَّفْراني، القاتل)، الاستمراري، الطبيعي أو الفلسفي أو العلمي، الأوروبي، المنافِس، غير الضروري... وكلُّ نمطٍ فكري ـ نبوي يتوازى مع درجة معرفيةٍ وشريحة اجتماعية. وفي المدرسة الفلسفية العربية الراهنة، إنّ نظرياتِ فلسفةِ الدين تتناول النبويات بمثابة تجربة ـ أو نصٌّ هو ديني معاً وفلسفي ـ داخل الايمانيات المحْدَثة (الموسَّعة، المرنة) أو داخل علم الأديان المقارن، والإنسانوية الراهنة.

ندرس، أدناه، الفقرات التالية: **الفقرة الأولى**: تنويعات وبدائل اجتهادية (الإصلاحي، والمشكِّك، والقاتل)؛ **الفقرة الثانية**: الحلميات والنبويات أو الخائلة والصورة في الجناح الأوروبي للفلسفة الإسلامية الموسَّعة؛ **الفقرة الثالثة**: الاستمراري والتنويري داخل التجربة النّهضوية والمعاصرة؛ **الفقرة الرابعة**: فلسفة الدين داخل المدرسة الفلسفية العربية الراهنة.

الفقرة الأولى

التنويعات والبدائل. الانتقادات الإصلاحية. القوْلان بموت النبوة واستمرارها

1 ـ النبويات البديلة أو المنافِسة، المستمرة والطموحة، تُحِفّ بالنبويّات القَطْعية (الفقهية، المحصورة، الاصطفائية، الإلْهية):

شَهِدت النبويات، ومن ثم الأنطولوجيا والمعرفيات والخُلُقيات، في التراث الإسلامي، حركات أو مذاهب لم تَقْتل النبوة «الرّسمية» بقدر ما قدَّمت تنويعاتٍ لها، أو بدائل؛ أو مُحاسِدين للنبي، وراغبين في اجتيافه. لكأنّ الرغبة بالخلود، أو مقولةَ النبوة المستمرة، تأبى الرّضى بالنهايات. وهكذا قال الصوفيون بالولاية، وقدّموا الشبيه أو البديل للنبوة عبر قولهم بالإنسان الكامل (را: القطبانية، الغوثانية. . .) أو بخَلْقهم لمفاهيم متميزة تَصل الأنوسةَ بالألوهة وعالَم الغيب بعالم الشهادة. وهكذا أوجدوا مفاهيم خارقة فائقة؛ من نحو: صاحب العصر، صاحب الأوان، صاحب الزمان، العارف بالله، وحدة الوجود، وحدة الشهود. . . وقد تأسست فرق إسلامية عديدة على «النبي البديل»، واشتقت اسمها من اسمه؛ ورفعته إلى مستوى المتحكّم بالطبيعة والشريعة ورسْمِ التكاليف والمقدَّس. وفعل ذلك أيضاً: الفلاسفة، والمهدويون، وأصحاب السِّيَر الشعبية، والأبطال المنجرِحون المطرودون أي أصحاب الفِرق المَلْغيّة المُلْغِيَة (قا: ليلة الكشفة، القول بإسقاط التكاليف. . .)، والقائلون بنُبوّتهم الذاتية.

2 ـ أنماط القول أو العقلِ داخل النبويات، نِماطة عامة:

تتوزّع المواقف الفكرية من النّبي (الوحي، القرآن، الشريعة، المعاد)، داخل النبويات في الفكر العربي الإسلامي، إلى خمسة: **الصُّفْرانيون**، وهنا اتجاه إلغائي للنبوة، وترئيس للعقل، وقبول قاطع بالفكر اللانبوي أو بالأمم والأديان والثقافات التي لم تَعرف النبوة؛ **الاتجاه الانتقادي**، وهنا اتجاه قد يبدو «إصلاحياً». إنّه يتأسّس على النبوة بغير أن يخشى نقدها، أو رفْضَ بعض التصورات الفقهية للمعجزة، أو «عَلْمنةَ» الخوارق في القرآن. . . (را: المعتزلة، القاضي عبد الجبار)؛ **النظرية الفلسفية في النبوة**، هنا يقدِّم العقل قادراً على

تأسيس **النبوة الطبيعية**، ويكون الفيلسوف قادراً على تلقّي الصُّوَر (الأخيولات) بإرادته وعقله وإبّان اليقظة (را: الفارابي وابن سينا؛ الأكويني، التومائية المحدثة، الفكر الإسلامي الاجتهادي المعاصر). أخيراً، إنّ **النبويات المنقطِعة الصراطية (القويمة)** قد كوّنت للأكثرية عقيدةً مكتولةً، أو كتلةً نظّمها الفقه والكلام أو «أهلُ الدين» والأمةِ والجماعةِ؛ فهنا كانت مقولة انقطاع الوحي، وانتهاء النبوات، وخاتم الأنبياء (هنا بقيت وما تزال المذاهب الإسلامية الكبرى أو الأكثرية الإسلامية). أما **الصوفيون** فهم ما يزالون القائلين بالنبوة المستمرة؛ هذا، في حين أنّ النمط العلمي أو الفلسفي يرى إلى النبوة كظاهرةٍ طبيعيةٍ أُعيدت تسميتُها؛ ولحظةٍ تاريخيةٍ خَضَعت لقوانين وسُننٍ كليةٍ، أي تَتفسَّر بعوامل اجتماعيةٍ وحضارية.

3 ـ النبويات المستبعَدَة أو المقتولة أو المدنَّسة، الدّهرانية[1]

أو قاتلة النبوة، الدُّنيائية:

لا يبدو أن مُنكِر النبوة أقنع كثيرين بأنه مُحِقّ، أو خالٍ من مطموراتٍ إيديولوجية. غير أننا، في قراءة راهنة، قد نستطيع أن نجد في خطابه قولاً بقدرة العقل على أن يكون مستقلاً، وأن يجعل الإنسان نبياً، أو مُنتِجاً لنظامٍ سياسي ومعرفيائي مختلفٍ عن الرسمي ومناقضٍ للسائد. يظهر اللانبويّ، أو الضّدّ نبوي، مصاباً بحسد الألوهية؛ راغباً باجتياف المطلق وسنن الطبيعة، والتمحور حول الإنسان... لذلك فهو، برفضه للوحي وسياسته ونصه، يتميَّز بأنّه تجاسر على الحراثة في أرضٍ مظلمة، وتَمركَزَ في منطقة محرَّمةٍ محظورة داخل الميتافيزيقا؛ فقد تأسس على هذا الوجود كما هو قائم الآن أو هنا، في حدّ ذاته أو من خلال الموجود. وهكذا فالموجود هو، وليس الإله، مؤسِّس للأنطولوجيا (الأيسيات)... وفي مطلق الأحوال، فاللانبوة نمط أرخي، وفكر مشترك معروف في أممٍ أو ثقافات عديدة. من هنا، يكون النظر الفلسفي راضياً عن «التنويري» في الخطاب اللانبوي الذي، بحسب ذلك النظر، يتمتع بكامل حقه في الوجود والتطور والتعبير عن ذاته.

قد يتغذّى ويتوقّد بالتيارَيْن، اللانبوي والعَدَماني، في الفكر العربي المعاصر، المَلاحِدة أو «القائلون بالطبيعة»، والعلمانيون، والعلمويون، وناقدو الدين والتراث،

---

(1) الدّهرانيّة: النظرية أو الأفكارية التي تغاير الدين في تصوّراتها عن الوجود والمعرفة والمصير؛ فالقائل بالدهر يَنْفي النبوة والمبدأ والمعاد. هنا فكرة جاهلية؛ واشتهرت كثيراً عند اليونان. ولذلك فنحن هنا نقارن بين العقلية اليونانية والعقلية العربية الجاهلية أو الما قبل إسلامية؛ وليس بين الأولى (الوثنية) والعقلية المسلِمة (النبوية).

والتنويرانيون بأسمائهم العديدة أو المتحرِّكون تحت عناوين من نحو: الفلسفة الوضعانية، فلسفة ما بعد الحداثة، السلوكانيون، الساخِطون الناقمون...

4 ـ الدهرية أو نظرية إعدام النبويات باسم العقل والحِفاظِ على كرامة الإنسان ووحدة البشرية:

قد يبدأ الدهري اعتزالياً، ثم يسهل عليه الانتقال إلى الإلحاد؛ أو فقط إلى رفض النبوة. كان ذلك، للمثال، حال الورّاق (تلميذ شهير لابن الراوَنْدي)(1). غير أنّ الدهري، في الفكر العربي الإسلامي، انوجد في قطاعاتٍ أخرى عديدة؛ واشتهر «الإنسانويون» العرب تحت اسمٍ أو عنوانٍ كبيرٍ هو المُجّان. هنا نذكر: صالح بن عبد القدوس، ابن أبي العرجاء، مطر بن أبي الغيث، الصيرمي...

انوجد «الرّيونديّون» في كل عصر؛ وهم اليوم كثيرون(2). والنزعة الكلبية فكر وسلوك معروفان في كل حضارة؛ والكلبانيون يقوِّضون وينتقدون، يكسِّرون ويتحرَّشون؛ وخطابهم مُقلِق ونافع، تحريضي وتحفيزي. وهو، زيادةً على كل ذلك، لم يستطع أن يتخلص من كل ميتافيزيقا؛ ولا هو أراد ذلك.

وجود الكلبانيين مطوِّر. ولا يعني ذلك أنهم سديدو الخطاب، عقلانيون، علمانيون، محتكرو الحقيقة، صانعو المعنى، محرِّرو الإنسان، متحررون من الأصطوري والأسطوري أو من شباك اللغة والاستعاري والمسبَقات...

لا يَظهَر أنّ زمان الفكر هو عينه الزمان التعاقبي (الكرونولوجي، الفيزيائي أو المادي)؛ وعودة الريوندية القديمةِ إلى الزمان أو الفكر المعاصر ظاهرة سوية، ودليل حياة وحيوية، وتشخيص يكشف عن تفاعل الفكر العربي الإسلامي مع الخطاب الفلسفي في العالم (فلسفة اللغة، البنيوية، المعرفيات، عبادة العقلانية والسببية في توليد الظواهر وتفسيرها، الحداثة ثم ما بعد الحداثة...). من جهةٍ أخرى، ليس الخطاب المنكِر للوحي جديداً في مضمار الفلسفة الإسلامية، ولا هو خطاب أصيل أو ذو قدرة جبروتيةٍ على البروز كبطلٍ احتكاري للحقيقة والمعنى، وللانتاج الدقيق والتفكير العقلاني، والصياغة على النحو

---

(1) للمثال، قا: أبو عيسى محمد بن هارون الورّاق (ت 247 أو 861/271 أو 884)، «الكلام على الدهرية»، في: ميلانج [أمشاج] جامعة القديس يوسف، بيروت، 1984 (مج 50)، صص 389-394. مع ترجمة إلى الإنكليزية بقلم م. مَكلِرْموت.

(2) قا: الدارسون المعروفون اليوم تحت عنوانٍ ضخم هَلَعي، هو: الأصل البشري لخطاب الوحي، التفسير التاريخي لظاهرة النبوة... را: للمثال، طه حسين، قديماً؛ حامد أبو زيد، الخ.

الرياضي للحقيقة، والتطوير التكنولوجي والبرمجي، الحاسوبي والإعلامي، الاستراتيجي وما إلى ذلك.

لا أقول إنّه صادق أو كاذب. المراد هو أن نقرأ تجربةً انوجدت منذ القرن الأول للهجرة، وما تزال، وستبقى. إنّ تجربة نقضِ الوحي، أو نقضِ الألوهية وحذف المتعالي (وما إلى ذلك مِن ماهياتٍ مجرَّدة وكلّياتٍ وكينونات)، ليس تجربة جديدة؛ ولا هي مقولة خطِرة، أو مهدِّدة.

إنّها تجربة تُتيح لنا قراءة العلمانيةِ والعلموية، الإلحادِ ونقضِ المتعالي، كظواهر تاريخيةٍ ولّدها تاريخنا العربي الإسلامي ونشأت فيه، حاكَمَها وحاكَمْته. ومن السويّ أن نُدَخْلِن ونحفِّز، في واقعنا الثقافي، ذلك الصراع بين مقولاتٍ تنويرية تُنسَب للإنسانوية العربية الإسلامية ومقولاتٍ تقويضيةٍ تَرفض وتقزِّم ادّعاءات الإلحاد بأنّه، هو وحده، مقدِّس للإنسان في صنعه لنفسه ولمعناه، لحقيقته وللوجود، لحريته ومصيره، لِقِيَمِه وحقله.

أ/ قراءة النص الدهري كنصٍّ في حدّ ذاته أو كبنيةٍ مستقلة: النص الدُّنيائي، أو الدهري النزعةِ، عالَم قائم بذاته، وشخصية لها أبعادها ومقاصدها، تنظيمها الذاتي ووحدتها العضوية الحية. وهو نص يقدّم نفسه لنا مجرَّداً عن المصلحي والأناني، بريئاً في دعوته لبناء نظريةٍ في الإنسان تجعله مسؤولاً غير تابع إلاّ لعقله؛ بلا وصيّ، وبغير حاجة لمن يعلّمه، ويقوده، ويَرسم له القيم والمعايير في التواصلية والسياسة «والمقدَّس».

ب/ المستور، المحرِّك المدفون، في خطاب الطبيعانية التأسيسية: تهمّنا هنا قراءة نصّ الدهريين والريونديين، وشتى مَن يُطلق عليهم اسم منكِري النبوة أو الملاحدة، قراءةً تحليلنفسية أو قراءة تستقصي وتتحرّى الكامن في الأعماق، والمرغوب المخبوء. . . لذلك ليس الهدف نقض ذلك النصّ، أو تكذيبه وإبرازه كخطابٍ ساقط، ضالٍّ، هَرْطوقي، كاذب، متهافِت. . . فهذا ليس نقداً، ولا هو عمل يلغي الدهرانية القديمة أو المحدثة والمستقبلية؛ إنما هو عمل سجالي، وتفكير أو إنتاج دوغمائي يقوم على الأواليات عينها التي يقوم عليها أيضاً، وبالقدر نفسه، التفكير المُعاكِس (الديني، المؤيِّد للوحي، المعادي أو المناقض). قد يكمن في أعماق الرّيوندية مخاتَلةٌ مدفونة، وتضليل محجوب، ورغبة سادية مغطاة، وموقف غير بريء أو غير منزَّه. وفي تلافيف ذلك الخطاب ودياجيره المظلمة تتحرك وتؤثِّر أيديولوجيا أنانية وكَلْبانية، ودوافع سياسية و«طائفية دينية».

إلغاء النبوة، في قطاع النَّبويات المقتولة، لم يكن إلغاءً للحلميات. إنّ إلغاء النبوة

عند الملاحِدة نظرٌ في النبوة؛ وتفكير تنكر لها، وأنكر عليها إمكان احتكارها للحقيقة والمعرفة؛ بل وللقدرة على تنظيم المجتمع، وعلائقيةِ الأمم، وشؤونِ الفرد، أو قِيَمه وأخلاقه. يقدِّم الملاحدة خياراً قَطْعياً هو بين النبوة والعقل. فقد اعتبروا العقل متبوعاً، سيّداً، قادراً بمفرده على صياغة حقائق تَعجز النبوةُ عن إدراكها، أو عن تأسيسها؛ بسبب أنّ العقل وحده، في خيارهم، البديلُ الموزَّع بالتساوي بين الأمم. ويَسَطوا ضدَّ النبوة وحدها ـ وليس ضدّ الحلميات ـ قرائن، وشواهد، واحتجاجات؛ فقد اعتبروها دون العقل، وسبب الحروب بين الأمم وحتى بين الأفراد، وتُعلِّم معارف تخيّليةٍ، وغير دقيقة، وبلا نفع؛ وذلك كلّه لأنها مناقضة للسُّنن الطبيعية، وتتأسس على الخوارق والمعجزات أو الضِّدّ عقل، واللاعقل.

5 ـ تيار انتقاد تصوّراتٍ عن النبوة.

التيار الاجتهادي الإصلاحي للحلميات والمقدّس؛

إعادة ضبطٍ أو صقلٍ للتديّن ومعنى النبوة:

داخل القارة الحضارية الواسعة للإسلام، يبدو منتقِدو النبوة بمثابة مساحةِ اجتهادٍ تميّزت بشيء من التوجّه نحو نقاطٍ رأوها قابلةً لأن تكون مختلفة[1]. كما انتقد ذلك التيار الاجتهادي مواقف بعض الأنبياء، وسلوكات كانت تُلصَق بأنبياء دون آخرين... ونذكر هنا، على نحو خاص، نقد بعض المسلمين للنبوة في معناها داخل العهد القديم. والتقط هؤلاء تناقضات في النصوص، وتعدّداً في الأقلام، وتغطيةً لاهوتيةً لرغبات ملكٍ أو سياسي أو شيخ قبيلة. غير أنّ أشهر انتقادات الإسلاميين، للنبويات في العهد القديم، كانت رفضهم للمعصومية، ولعلاقة الألوهية مع البشر وخاصة مع «شعب» واحدٍ. ورفضَ الإسلاميون أيضاً معنى الألوهية والتصورات المجسّمة والتشبيهية لإلهٍ «قَبَليّ» وغيور، انتقامي واحتكاري، مدلِّلٍ لابنه الوحيد وأمته «المختارة».

قد لا يُعَدّ هذا النمط الاجتهادي صِفرانيًا: فهو غير عَدَماني، أو لم يُعدِم النبوةَ بقدر ما اهتمّ بأن ينتقِد ويعيد الضبط. لقد ~~كان~~ مقصوده إصلاحياً؛ بمعنى أنه شاء التخفيف من تسلّط النظر الحرفي، والأخذ التشبيهي واللانقدي. وهكذا كانت النبويات «الإصلاحية» توفيقية بين رؤية العدمانيين الصِّفرانيين والرؤية الأعرض والأهم (را: أهل القاعدة أو الفقهِ والكلام)؛ فالنقد كان موظّفاً من أجل الصقل والتشذيب، وضبطِ المبالغات والإفراطِ في اعتماد

(1) عن نقد عبد الجبّار للنبوة، را: حنفي، م. ع، ج 4، ص ص 169 ,171 (هامش 261).

المخيال والمصوِّرة والحلم والواهمة الموهِمة. إنّ التصور المعتزلي للنبوة صاغ نبويات مستقلة مكرّسة تميّزت عن نمط التصورات العامة (الرسمية، التأسيسية أو المتّبعة). فقد فهم القاضي عبد الجبار، على سبيل الشاهِد، المعجزة فهماً فيه من العقلاني والمادي والبشري أكثر مما فيه من اللاعقل والإيماني الخام والمخيِّلة والحلم. نقول الأمرَ عينه في صدد تفسير المعتزلة لكلام الخالق، والنّبوةِ، والسببية، والعقل، والمعجِزَ، والشريعة، والمقارنة بين أسلوب القرآن والأساليب التعبيرية العربية. . .

في اختصار، تتفسَّر النبويات (والحلميات، أصلاً؛ والرؤى)، عند المعتزلة، تبعاً لمبدأ المبادىء في اجتهاداتِيِّهم وفي نظريتهم المعرفية؛ أي تبعاً لاعتماد الحد الأقصى الممكن من العقلانية والعوامل التاريخية والنظر الحارث في المحسوس والمجتمع والعياني. لكأنَّ المعتزلة أرادوا، عند القاع والمقصد الأسنى، اقتيالَ كل تفسيرٍ يجعل النبوة ولغة القرآن والمعجزة عملاً «تاريخياً» ممكناً على البشري، مقبولاً بالعقل، واثقاً بالإنسان والسببية، بالتأويل والإرادة.

6 ـ فلسفات الدين والمعرفة والعقل والقيمة:

تقرأ المدرسة الفلسفية العربية الراهنةُ قطاعَ النبويات من حيث أنه يعود، في قسمٍ منه، إلى فلسفة الدين. أمّا القسمان الثاني والثالث من الفلسفة، فهما يعادان إلى فلسفة العقل أو نفسانيته؛ ثم إلى علم المعرفة أو منطقها وأجهزتها ونفسانيتها. وتَحكم النبوياتُ فلسفةَ القيم؛ وبذلك يتوازى كلُّ نمطٍ نبوي مع نمطٍ من القول أو التفكير في معنى القيم. وفلسفةُ القيم فلسفةٌ في الكائن؛ إذْ تتغيّر علاقة القيمة بالكائن تبعاً لتغيّر نمط النبويات. هنا يقترب، إلى حدّ ما، الملاحدة من المعتزلة (را: الصُّرفة)؛ كشاهد.

في كلامٍ مختصرٍ وتلخيصي، إنّ اللانبويّ ـ أو الناقد الاجتهادي النبويّ ـ يلغي أُسُساً للمعرفة والسلطة والطرائق كانت كلها متسيِّدة حاكمة؛ بل كانت المسيطِرة والرّسمية. وقدّم اللاّنبويُّ رؤيةً مختلفة للسلطة والعقل والألوهية، وانتقد النّصّ النخبوي، واجتهد بانفتاحٍ وعقلانيةٍ وواقعانية. من هذا المنظور، قد يبدو الناقِدُ مهتماً منهمِكاً بمجالاتٍ ندرسها اليوم تحت عناوين ضخمة، من نحو: الحرية، الإنسان، العقل مأخوذاً بمثابة المقياس الأوحد، حرية التفكير والاعتقاد، تغليب التأويل والرمزي، التفسير بالعامل الاجتماعي والتاريخي.

ليس اللانبويّ غربياً؛ ولا هو غير إسلامي. إنّه مطرود مهمَّش، مَنفيّ؛ لكنّه يبقى منتوج ثقافةٍ عربيةٍ إسلامية، وقارئاً للدينِ والسياسة، والمجتمعِ والأخلاق، على نحوٍ غير

حرفي، أو غير أحادي. فهو مفسِّر اجتهاداني، أو رأيٌ مختلف ومستجِدّ داخل حضارات الإسلام. ولعلّه، بحسب تحليلاتي، قادر على أن يعطي تلك الحضارات - أو القراءات للنبوة - تعددية وتنويعات؛ وليس في ذلك نفياً لها، أو منطقاً تقويضياً، أو أيديولوجيةً عدائية افتراسية. فكل نقدٍ للنّص، أو كلُّ اجتهادٍ منهجي، إغناء لذلك النّص؛ والحانق أو المتهجِّم يقوم بوظيفة تطهيرية. فحتى الخصم أو العدو، السلبي أو الجارح، يبقى أو يتيح إمكاناً للتنوير؛ ويكون كاشفاً عن مرونةٍ في الثقافة والنّحنُ. تبعاً لهذا المنطق أو الجهاز، قد تَسقط المحاكمة التي تقاضي فكرةً أو نصاً بموجب الخطأ والصواب، الكذب والصدق، التأييد والعداوة، المحبة والكراهية...

الفقرة الثانية

النّبويّات والحُلميات والصورة داخل الفضاء المثلّث: اليوناني، والإسلامي ثم اللاتيني

1 ـ مشكلات فلسفية مشتركة داخل النبويات الإسلامية والحقل الأوروبي حتى كانْطْ:

كانت الفلسفة العربية الإسلامية لاعباً أساسياً داخل فضاء الفلسفة الأوروبية الوسيطية. فقد وجدت هذه الأخيرة، في شخصياتٍ من مثل الفارابي وابن سينا كما الغزالي وابن رشد، أفكاراً وأطروحات وتجربةً حفّزت الفكرَ الأوروبي وغذّته، لقّحته وحاورته، أقلقته ودرّبته. . . لعلّ النبويات كانت النظرية الأكبر التي مهدّت للتلاقي بين الفكرَيْن، ولتكوين فضاءٍ ثقافي فلسفي مشتركٍ أتاح للأوروبي أن يدرس، أو يقرأ ويتدبّر، في الفكر الآخر وتجربةِ المختلِفين، موضوعاتٍ متميّزة؛ منها:

ـ المباحث في الله والنبوة والإنسان؛ الإنسانِ الرّبّاني والربّ الإنساني. هنا وجد الأوروبي أفكاراً إسلامية حول علم الله وذاته وصفاته، وبراهينَ على وجوده، وقضايا أيسيةً أو أنطولوجية، ومذهباً في الإنسان (خليفة الله، را: انتقاد النبوة) والشورى والرئاسة. . .

ـ مباحث في الوجود والمجتمع والسياسة، ونظر عقلاني برهاني في قِدَم الزمان وحدوثه، وفلسفة الكائن، ومقولات الوجود والوجوب، أو القوة والفعل أو الوجوب والإمكان.

ـ في مجال المعرفة، جرت نقاشات وتحليلاتٌ لمقولة ما في الأذهان وما في الأعيان، ولإشكالية اللغة والعقل كما الأُخيولة والأُفهومة أو الكلمة والأفهوم. وحتى التصوف ـ كنظريةٍ في المعرفة والاتصال بالله ـ حرّك الفضاء الفكري اللاتيني بقوة. وتحرّكت، في هذا الأخير، تنظيرات في السببية، ونقد الكليات؛ ومقولات وأسئلة ومعاضل، من نحو: صيرورة الأشياء، والحدس والعقل، والإشراق والعقلانية، والقراءة الإسلامية المبتكَرة والمجدِّدة للفكر اليوناني، ورؤية الله أو الظرفانية (را: السببية عند مالبرانش)، وإعلاء شأن الصورة والمخيِّلة والذاكرة، أو المنقولِ والمسموع، ونقد المنطق الصوري، ومنهج التجريب والتأرخة الموضوعية.

أخيراً، لعلّ نقد النبوة، وتعيين وظائفها السياسية كما الاجتماعية والفضائلية، وإخضاعها للبشري والعقل والطبيعة (را: النبوة الطبيعية)، موضوعاتٍ متكاملة نقلت إلى الغربي، بين طياتها، أبرز الأفكار الفلسفية الإسلامية التي استمرت فعالة محيَّنة حتى مجيء كانط. وقد أستطيع أن أعتبر الاستشراق نفسه، وبخاصةٍ في جانبه الإيجابي الباهت، شبه استمرارٍ لتلك الفلسفة الأوروبية الوسيطيةِ داخل الفكر العربي حتى هذا اليوم...

2 ـ امتداد النبويات، النبوتان الطبيعية والإلٰهية:

استمرت النبويات مُحيَّنةً داخل الحركة الفكرية البنّاءة التي أحدثتها الفلسفةُ السيناويةُ في اللاهوتيين المسيحيين في القرون الوسطى الأوروبية. فالحركة المشّائية اليونانيةُ الإسلامية المسيحية[1]، متمثّلةً بابن سينا، قادت الفكر النّبويّ عند من يسمّيهم الغربيون المعاصرون باسم الأوغسطينيين المشرَّبين بالسيناوية (avicennisants).

لقد رأى هؤلاء في ابن سينا ليس فقط متابِعاً ومدِّققاً شارحاً، أو معلِّقاً منظِّماً على أعمال أرسطو؛ فهمُ اعتبروه أيضاً مفكّراً يتمّم ويطوِّر هذا الأخير، كما يَفْهمه من منظورٍ ديني كانوا يحتاجونه ويَستثيرهم، ويفكّر لهم أو عنهم، ويَنْصر ما يريدون قوله أو تنظيره.

أ/ روجر باكون: كان الممثِّل الأبرز للأوغسطينية المائلة إلى السيناوية؛ والمعجَب الأكبر بابن سينا الذي يُعدّ الملهِم والمنظِّم للأطروحات الباكونية في الإشراق، والعقل الفعال، وتنظيم المدينة؛ ثم في تفسير الأنبياء أو الوحي والنبوة والأخلاق... وقد سبق أن أشرنا، في مكانٍ آخر، إلى أنّ باكون يعطي للبابا (الرئيس الفاضل) ما يعطيه فلاسفتنا للنبي، أو للإمام (الرئيس الفاضل، الحاكم الفيلسوف أو الفيلسوف الحاكم) من وظائف كثيرة، وخصال شبه رَبّانية، وكمالات... ولقد تأيدنا في هذه المقارنة بـ ده فو (R. de vaux) الذي يقول: إنّ باكون يطبِّق حرفياً على البابا (خليفة الله على الأرض، نوع من الرّب البشري الذي قد تجوز عبادته) ما يقوله ابن سينا بصدد خليفة [أمير] المؤمنين[2].

لا يرضى باكون إلا بالبابا رئيساً للكنيسة وللمدينة المؤمنة (الكاملة respublica fidelium). فهذه المدينة، الممتلئة انتظاماً، وعدلاً، تتولى توحيد الشعوب؛ ويكون ذلك بردّ اليونانيين [البيزنطيين، الأرثوذكس] إلى طاعة الكنيسة، والتتار إلى الإيمان؛ ويسحق

(1) را: زيعور، الفلسفة في أوروبا الوسيطية وعصرَيّ النهضةِ والإصلاح (بيروت، المكتب العالمي، 1998)، صص 477-488.

(2) را: ده فو، ص 60؛ نقلاً عن: زيعور، م.ع، ص 511.

السَّرَّازينيّين (المسلمين، القتلة، الحشّاشين أو، ربما، السّرّاقين أو القادمين من الشمال)[1].

ومن الطريف هنا أنّ هذه الدعوة التبشيرية المسكونية تُذكِّر، من حيث أهدافها، بنظرية ابن سينا في المدينة الواحدة (الدولة الكاملة) للعالَم أجمع[2].

ب/ ألبير الكبير ونظريته في السعادة النبوية والحكم والنبوة والعقل الواهب للصوّر: لم يُخفِ الحواري [القديس] ألبير الكبير توافقاته أو تأثّره وقراءته، حيال الفلسفة العربية الإسلامية من حيث قولها بمراحلها النبوة أو بالنبي، وبمستلزمات تلك النظرية وما يحفّ بها: العقل المستفاد، والمخيّلة، والنظرية في السعادة، والحلم، والرؤيا. . .

ت/ النبوة الطبيعية أو الفلسفية عند توما الأكويني وفي تيار التومائية السيناوية، في خطابِ الحركة الوثنية اليونانية والعربية الإسلامية والمسيحية اللاتينية[3]: إنّ القراءة النفسانية المعاصرة، لتلك النبويات، أو الخطاب، أو الحركةِ الموحِّدةِ لليوناني معاً والإسلامي والمسيحي، تكشف لنا عن مكانةٍ رفيعة أُعطيت للنبوة ومن ثمّ للحلم والمخيّلة، وللصورة وواهب الصور وطرائق تلقّي الصور، ولدور النبويات والرؤى الروحانيةِ في تكوين العقل النظري وفي ميادين الحكمة أو الفلسفة العملية (تنظيم المجتمع، أنواع المدن أو السياسات، الأخلاق، النفسانيات، التدبير، التربية. . .).

تعاد النبويات عند الأكويني ـ وابن سينا (على نحو خاص) ـ إلى فضاء مشترك؛ ثمة أولاً: **النبوة الإلهية** (فوق الطبيعية، الخارقة). هنا يعيد الأكويني، حرفياً في بعض الجُمل، ما قاله ابن سينا عن ضرورة الوحي، ومنفعته من أجل الأخلاق والمجتمع والسياسة؛ وعن كون النبي مختاراً من الله ومتلقياً الوحي بواسطة ملاك[4]. وثانياً، تقوم إلى جانب تلك النبوة **نبوة أخرى هي طبيعية**، أي هي تتفسّر كما يفسَّر الحادث علمياً وبالضرورة. وغرض هذه الأخيرة هو الحوادث المستقبَلة، والكهانات. . .[5]؛ وتَحْصل النبوة الطبيعية في اليقظة، وتشبه الحلم أو الرؤيا الصادقة، وتكون خاصة بشخص ذي استعدادات وقوى متميزة[6].

---

(1) جلِسون، الفلسفة في العصور الوسطى (بالفرنسية)، ص 572؛ توشار، تاريخ الأفكار السياسية (بالفرنسية)، ج 1، ص 188.

(2) را: ابن سينا، الشفاء ـ الإلهيات، ج 2، ص 455؛ زيعور، م.ع، صص 511-512.

(3) را: زيعور، م.ع.، 379-381.

(4) الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، السؤال 172، المقالة 2؛ Somme théologique, qu. 172, art.2.

(5) م. ع، السؤال 173، المقالة 2؛ و174، 2 و3.

(6) م.ع، 172 ,3. ثم: 171 ,1 ;172 ,2، الحلّ 1.

في اختصار، في حين أنّ النبوة الإلهية (اللا ـ) تتداول مفاهيم الوحي والمخيّلة، والحلم والرؤيا والإشراق وفوق الطبيعي، تكون النبوة «البشرية» متأسّسةً على العقل والطبيعي... بل إنّ توما يذهب، فِعلة ابن سينا أو الفارابي، إلى اعتبار هذه الأخيرة أسمى درجةً بسبب أنّ العقل أرفع وأوسع من المخيّلة، ولأنه يعمل أثناء اليقظة ووفق الرغبة والإرادة أو بحريةٍ ومسؤولية.

كان على الأكويني أن يقول هنا ما قاله ابن سينا. ويذهب البعض إلى حد التقاط إعادةٍ حَرْفية، عند الأكويني، لبعض جُمَل ابن سينا[1]. لا يَصعب تبرير ذلك التشابه، أو التكرار؛ أو الاعتمادِ، والاستناد، وموافقةِ اللاحق على مقولات السابق.

يبقى أنّ الأهم هو أنّ منتوجات العقل العملي وإوالياته تتشابه عند الاثنَيْن: فالسياسة تغدو أساسية في الدين، وغير منفصلة عنه، وخاضعة لما هو لاهوت أو علم كلام. ثم إنّ الفلسفة لا تناقِض، في نهاية التحليل وعند كليهما أيضاً، اللاهوت، أو السياسة والأخلاق. ولا تكرار ـ أو رغبةً في الإملال ـ إنْ نبّهنا أو تنبّهنا إلى أنّ النبويات تأخذ اسم العقل العَمَلي أي أنها نبعه ووقوده، مقاصده وغايته. إنّهما، على سبيل الشاهد، يلتقيان على المقولات الأخلاقية (التقسيم الأربعي الأفلاطوني للفضائل، النظر في الفضيلة، التوسّط...)؛ وعلى القولِ في نشوء المجتمع، ثم في تنظيمه وشرائحه... ويتفقان أيضاً في النظر إلى المدينة الكاملة، والسّنن الإلهية، ووظائف الدولة، ورفض الظلم... في اختصار، أقام كلاهما وحدةً بين الدين وعلم السياسة جاعلاً من تلك الوحدة محرّك الفلسفة العملية: الأخلاق، التدبير، التربية، تنظيم المجتمع والسلطة كما الأمم أو العلاقيات، الاقتصاد، النفسانيات...[2].

3 ـ استمرار النبويات والحلميات وقطاعات أخرى من الفلسفة الإسلامية في الفكر الأوروبي من ديكارت حتى كانط، ثم في اللاوعي الأوروبي:

لا تُناقَشَ هنا المقولةُ التي تُعيد إلى فضاء الفلسفة العربية الإسلامية، بمعناها الموسَّع والمنفتِح، أو المستوعِبِ المتجاوِزِ للخطاب اليوناني بل الممثِّل للفضاء اليوناني اللاتيني الإسلامي المشترك، فلاسفةً أوروبيين أشهرهم سبينوزا، لايْبْنز، مالبرانش... إنّ التسمية «إسلامي» هي هنا، بلا شك، فضفاضة؛ وقد تكون مبالغةً غير مبرَّرة. غير أنّ المقصود هنا هو المدلول الحضاري، أو الاستمراري، و«المتوسّطي» أو «الأدياني». فقط مع كانط، بحسب هذه الرؤية لتاريخ الفلسفة وتطور الفكر، حصلت القطيعةُ التامة مع الفلسفة

(1) Gardet, La pensée réligieuse..., 124-125.

(2) أورد الأكويني اسم ابن سينا أكثر من 400 مرّة (بحسب فانْسْتِنْكِسْت)؛ را: زيعور، الفلسفة في أوروبا.

الإسلامية الموسَّعة الحضارية، وظهرت الفلسفةُ الأنوارية المتأسِّسة على الحرية والعقل ونقده، والإيمانِ بالإنسان كغايةٍ في نفسه، ومشرِّعٍ لذاته، وقيمةٍ مطلقةٍ لا تُردّ إلى غيرها.

قد تبدو النبويات والحلميات، داخل الفلسفة الإسلامية اليونانية الأوروبية أو اللاتينية (أي فلسفةٍ ما بعد ديكارت ثم حتى كانط)، استمراراً ملوَّناً إصلاحياً لِما كانت عليه في الفكر الوسيطي وبخاصةٍ عند الأكويني. إنّ سبينوزا، على سبيل الشاهد، قد يبدو فيلسوفاً إسلامياً يُثمِّر ديكارت ويعود إلى التوقّد الواضح بالنظريات الإسلامية (واللاتينية الوسيطية، والفلسفة اليونانية أيضاً ومعاً) في مقولات كثيرة: النبوة، السببية، السعادة، درجات المعرفة (أو العقل، ومن ثم السعادة)[1]. وسَبْرُ أفكارِ لايْبِنْز[2]، ومالبرانش[3]، ومن إليهما ممّن أتى قبل كانط[4]، فعلٌ فلسفي يُظهِر أنها كانت قراءةً للنبويات (وقطاع فلسفة الدين، وفلسفة ما بعد الطبيعة) التي كانت تنتمي إلى الفلسفة الإسلامية التي ـ كانت أصلاً ـ قد تمثّلت باستيعابيةٍ واضحةٍ الفلسفةَ اليونانية. وذاك ما كوَّنَ خطاباً فلسفياً جديداً تأسَّس عليهما معاً، أو طوَّرهما وتجاوز كلاًّ منهما.

المراد هو أنّ الحلميات، ومن ثم النبويات، مجال فكري أغنى فلسفة الدّين الأوروبية؛ وما يزال. فقد تحركت مفاهيم غنية عديدة في مجالات أجهزة المعرفة، والنظر إلى الألوهية والإنسان، وعلم الكائن أو الفكر الوجودي والكينوني والإنسانوي، والسببية... إنّ الحلميات والنبويات، كما التأويليات والقراءة الرمزية، أسّست أو صقلت الطرائق المعرفية القائمة على الإلهام، الحدْسانية، الإشراق، الفيض، الانبثاق، انقذاف النور، التلقّي من «واهب الصُّوَر»، رؤية الله، المعرفة اللدنية... لا تُغفَل هنا، بَعدُ أيضاً، مفاهيم مشتركة أخرى، أهمها: المخيال، الصورة، الخيلة، الواهمة، الحُلمية أو الحالمة، تنظيم المجتمع والسياسة والواجبات المقدّسة الدينية، المذهب الإسمي[5]، التصوف العرفاني (أيضاً، را: مقولة الوسيطيين في «مَن هم المخادعون الثلاثة»)[6].

---

(1) قا: حنفي، رسالة في اللاهوت والسياسة (بيروت، ط 2، دار الطليعة، 1981)، المقدّمة، صص 5-106؛ أيضاً: زيعور، الفلسفة في أوروبا الوسيطية وعصريّ النهضة والإصلاح.

(2) هاجَمَ ديكارْت الصورة أو المخيّلة. ويعده استعاد لايْبِنْز اعتبار الصورة كطريقة معرفية أو ذات دورٍ في بناء المعرفة؛ وهنا مقولة أساسية في الفلسفة العربية الإسلامية.

(3) قا: الظَّرْفانية، أي السببية في معنًى من معانيها الأساسية.

(4) أورد الجابري (المثقفون في الحضارة العربية، ص 62) أن شهادة كانط في الدكتوراه «كانت مزينة بعبارة بسم الله الرحمٰن الرحيم»، في 12 حزيران 1755. قرأ كانْط جيداً، وهردر أيضاً، ابن رشد اللاتيني أو المُلَيْتَن.

(5) أو الإسمانية؛ ثم المذهب التصوّري أو التصوّرانية.

(6) زيعور، م. ع، ص 518.

الفقرة الثالثة

النبويات داخل الفلسفة العربية الإسلامية
في مرحلتها الثانية أو الاجتهادية الحضارية

1 ـ استمرار المحافظة على دورٍ فعّال للصورة والمخيَّلة والحلم:

يكون النظر الفلسفي نظراً في العقل، والنظر في العقل يوصِل إلى النظر في المتخيَّل؛ وهكذا يتلازم النظران، ويسهل الانتقال والتفاعل بين البيولوجي والنفساني والتاريخي، بين الحدسي والتحليلي، الإيماني والوضعي (الطبيعي). وبذلك يتوسّع معنى الإيمان؛ فيغدو منفتِحاً يجتاف العلوم، ويُعيد تعضيةَ ذاته ومجالاته[1].

يتبيَّن لي أنّ قراءة مصطفى عبد الرّازق، أو علي س. النشار وكما إبراهيم مدكور، للنبوة لم تَنجح كثيراً في أن تكون قراءةً حديثةً أو معاصرة. وما ذلك، بحسب محاكَمتي، إلّا لأنّها جاءت أسيرة التقليدي أي المعهود والمألوف بل العلَني و«الرسمي» والنخبوي. فقد أعاد أولئك المفكّرون المعاصرون خطاب الفارابي والمؤسّسين الآخرين في ردّهم النبوي إلى الحلمي المكَمْلَن، أو إلى النفساني الاجتماعي الضروري من أجل تنظيمِ المجتمعِ والسياسة والأخلاق، أو إلى البشري المثالي والمؤمثَل. في عباراتٍ أخرى موضِحة، إنّ مدكور، من حيث هو ممثِّل للتجربة المعاصرة، قرأ النّص بأدواتٍ غير إقلاقيةٍ وغير قلِقة؛ وعلى نحو مبتهجٍ راضٍ وقريبٍ جداً من الأخذ الفقهي للنّص والخطاب.

لكأنّ التجربة العربية الثانية في الاجتهاد التنظيري البرهاني كرّرت المفاهيم والمرجعية القديمة؛ وحافظت على الأجهزة والمصطلحات المألوفة. لذلك لم تستطع التجديد، ولا كانت حديثةً في مجال الرّمازة والتأويلانية، أو في مجال الحلميات والمتخيَّل والصورة والخِيلة. وبسبب ذلك جاءت قراءتهم للنبوي جافةً وغير شمولانية، أيديولوجيةً ومحكومة بالآحادي والجاهز، أو بالمسبق وغير الضرامي. وعلى سبيل الشاهد، حافظ محمد عبده،

---

(1) عن بعض أحدث النظريات في الإيمان المتمدّد المتعمّق، وبالتالي في فهم النبويات، را: زيعور، صراع التيارات المتشددة. . .، صص 9-10؛ صص 147-160.

كما إ. مدكور، على فهم الفارابي وابن سينا للعلاقة بين المخيّلة والعقل، بين الفيلسوف والنبي، بين التعبير بالأمثال أو التشابيه والتعبير بالمفاهيم والمجرَّدات أو بالكلّيات والتصوّرات الذهنية، بين الحلم والرؤيا، بين العقل الفردي وما ظنّوا أنه «عقل فعّال» أو «واهبٌ للصّوَر». . . وأبقى الأفغاني/ عبده، ومن بعده الكاتبون في النبويات وفق المنهج الفلسفي، على العلائقية العمودية المهيمِنة والخطيّة المستقيمة بين العقل وقوى النفس، أو بين العقل والغرائز، بين الجسد والنفس، بين الحاكم والمحكوم، بين المعرفةِ (أو الحكمة) والسياسة، بين العقل والذاكرة ثم المخيّلة، بين الصورة والأُفهومة. . .

وأبقى الاجتهادانيون، أصحابُ تجربة التنوير أو «الحداثة» في الفكر العربي المعاصر، على المعنى القديم للمادة والقانون، للسببية والطبيعة، للعقل والإنسان، للمعنى والحقيقةِ، للتاريخي والمطلَق. . . فالمصطلحات المحدودة جدًّا التي حكمت النظرية الفلسفية القديمة ـ في النبويات كما في الحلميات ـ حكمت هي أيضاً الفكر الإصلاحي (التنويري).

وفي رأيي، قد نَتقدَّم في المعرفة إنْ ردَدْنا العواطفي والإيماني ـ أو المتخيَّل والرمزي ـ إلى النفسي الاجتماعي التاريخي؛ ومن بَعدُ إن ردَدْنا هذا الأخير، بغير مبالغة، إلى المادي والفيزيائي والرياضي.

كما أننا نتقدّم في تفسير الموضوعات العمومية، والنظريات الضخمة الشديدةِ الشمول، إنْ فرّعناها إلى شُعَب؛ وإنْ درسنا المعتِمَ واللامتمايز أو المجالات اللاواعية وإواليات الإنتاج اللامباشرة. بذلك يتزاح الاهتمام إلى مقولاتٍ جديدة، وفضاءاتٍ مختلفة تعدّدية؛ ويتحقق الخروج من المقفَل والسائد إلى ما هو معرفة بَعْدية محرِّرة ومتحرِّرة، وإلى ما هو طرائق ومفاهيم يغذّيها منطق الإنسان الذي يحيا متأثراً ومؤثّراً في الدار العالمية الراهنة والمستقبلية، وغير فاشلٍ في مجال التعضيد الذاتي داخل استراتيجيةٍ إسهاميةٍ غير متأسِّسةٍ على مشاعر الإثم أو معاقبة الذات وتجريح النَّحنُ. ولا أعتقد أنّي، هنا والآن، قريب جداً من الخطأ إنْ رأيتُ أنّ دراسة المتخيَّل والرمزي أو الصورة والنفساني أساسية؛ فتلك دراسة أنظُرُ إليها على أنّها منتِجة وإسهامية: تُنتِج مقولاتٍ مختلفة، ومفاهيم جديدةً، وقراءةً تخصُّصيةً عُمُقيةً عمودية؛ وتُسهِم في انتقاد الإواليات القديمة والطرائق غير المتكيّفة مع العقلاني، والعلوم، والوعي المابعد محلّي أو عَبْر الحضاري. والحالُ هذا، فإنّ نصاً جديداًد نراه يَظْهر أمامنا معيداً الصياغة والتسميات؛ ومعيداً بَنْيَنةَ حقائق وطرائق نظر. وفي جميع الأحوال، يبقى النّص التأسيسي منبعاً، وروحيةً للانتهاض وإعادة النظر أو النقد والمُحاكَمة.

لا نبغي القول إنّ تفكيرات المعاصرين، أو تجربتهم في إنتاج خطابٍ في النبويات، جاءت بلا سداد أو غير نافعة. فالتأويلي والنبوي وتدعيم الإيماني والنقلي «أشياء» هي كلّها ضرورية من أجل التوكيد الذاتي للنَّحنُ، وللأيديولوجي في حضارات الإسلام، ولتقليص الانجراح أو التّوتر الحضاري ومن ثم لتدعيم النمط الإسلامي والشخصية الفكرية العربية. ولعلّنا، في التجربة الراهنة، لسنا بحاجة، في المدرسة العربية المعاصِرة في الفلسفة، إلى الأيديولوجي كي نثبت مواقعنا؛ ونرسم تكيفياتِنا: لا نخشى تجريح الإيماني؛ فالنقلي أو الأيديولجي له اختصاصيّوه ومجاله، معرفياته وروحيته. . .

2 ـ قراءة خطاب النبوة في التجربة الثانية، الأفغاني/ عبده، التّقصّي الاجتهادي للنّصّ وإواليات الخائلة أوأدواتها ووظائفها:

اختار إبراهيم مدكور، بحقّ، جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في دراسته للنبوة في «التاريخ الحديث». وقد سبق أن اخترناهما، في هذه الموسَّعة[1]، كعيّنةٍ ممثّلةٍ للتجربة الاجتهادية، أي للتجربة العربية الثانية مع الفلسفة. أخَذْنا الشخصيتَيْن ضمن بنيةٍ واحدة، كمستحضَرٍ يلخِّص نسيجاً متجانساً، أو كلّاً واحداً هو دائرة الحكمة العملية في الفكر العربي المعاصر. ففي هذا الأخير، على غرار أهل البرهان القدامى، تؤخذ النبوة **انطلاقاً من مصالح المجتمع**: استقراره وضرورات استمراره؛ ثم لتحقيق العدالة، والنظام، والتآلف بين أعضائه. . . فالنبي ضرورة اجتماعية سياسية، وأخلاقية؛ وما قبل النبوة ضلال وفوضى، واستحالةُ تحقيق الكمال الإنساني والسعادة.

من جهةٍ أخرى، نجد «قانوناً» آخر ـ يحكم نظر التجربة المعاصرة في النبوة والمجتمع ـ هو فهم المجتمع، المأخوذِ أصلاً كمنطلقٍ للدراسة والدراية، فهماً عضوانياً (عضويَّ المنحى أو المنهج). أما القانون الثالث فهو أنّ روح ذلك الجسد، أو المتعضّي الواسع الكِبَر، هي النبوة. ثم إنّ النبوة، رابعاً، وهي حكمة أو الحكمة؛ والنبي هو الحكيم، أو هو روح ذلك الجسد المتعضيّ . وأُعيدت تعضيةُ قانون خامسٍ ـ في الهيكل العام لتصورّ الفكر العربي المعاصر عن النبوة ـ مفاده أنّ النبي مصطفَىً، اختاره الله؛ والنبوة «منحة إلٰهية» مجانية، لا تُنال بالعمل أو بالإرادة البشرية. الحكمة ضالة المؤمن، وينالها الإنسان القدير، وغالباً ما يكون نادراً ذلك الإنسان. وإذْ يختار الله مَن يشاء ليكون موضع رسالته، فإنّ هذا المختار، في نظريتنا هذه المدروسةِ هنا، يكون معصوماً.

---

(1) را: زيعور، الخطاب التربوي والفلسفي عند محمد عبده ومدرسة الاجتهاد الحضاري الموسّع، بيروت، دار الطليعة، 1988.

قد يبدو الفرق كبيراً بين فلسفةِ النبوة عند الأفغاني/ عبده والنبويات عند المؤسِّس الأكبر، الفارابي، للحكمة العملية في الفكر العربي الإسلامي. فتطوراتٌ كثيرة نلحظها مؤثِّرةً موجِّهةً في القطاع المعاصر: اهتمامٌ ألصق بالمجتمع والواقع، التصاقٌ أوضح وأشدّ بوظائف النبوة أو بقدراتها في مجال التنظيم والإدارة والسلطة، تمييزٌ للنبوة من أجل الإنهاض والإرفاع وبثّ الثقة بالجماعة ومستقبلها ودينها، تشديدٌ على الدور الأخلاقي للنبوة، جعلُها وحدها معصومةً ومؤسِّسةً وأرفع من الحكمة (هذا، مع كون هذان القطبان التاريخيان المتناقضان، في عملية المعرفة وفي السياسة، كاشفَيْن أو واصلَيْن للحقائق العملية عينها).

لقد صَقل المحْدَثون الآراء الفلسفية التأسيسية: أعادوا مَعْنَيَتَها والتأويل، ثمرَّوها للدفاع التقريظي، وللتحرك، وحتى لتحريك الفلسفة؛ وتغذّوا بها من أجل تشييد النظر الإصلاحي، ولإعادة التحكّم والضبط في إنتاج المعرفة، وفي القيميات والمقدَّس. ففي الفكر الإصلاحي، في فلسفة الدين المعاصرة، تراكَمَ التمييزُ بين الحكمة والنبوة، العلم والدين، العقل والنقل... واهتم أيضاً، فكرنا المعاصر، بفعل ذلك التمييز وتراكماته، إلى التشديد على عدم تناقض العقل والإيمان، أي على تكاملهما وتغاذيهما... وذلك ما أبرز صفةً عريضةً وعاها جيّداً مفكّرونا المعاصرون، ونمّوها؛ لقد جعلوها منطقاً عاماً أو قانوناً، وفلسفةً أو رؤيةً واعية شمّالة أطلقوا عليها اسم العقل المؤمن. هنا نعود إلى مقولة قديمة هي العقليةُ المؤمنة [را: العقليمانية] التي هي القطاع الأعرض في إنتاج المعرفة، وفي القيميات إنْ عندنا، أَمْ في الدار العاليمة للفلسفة(1).

3 ـ التجربة الراهنة ـ أو ما بعد التنويريةِ النهضوية ـ في قراءة الخائلة والصورة والحايِسة؛ التفكير والوجدان والحدس:

راهناً، لا نبحث، بحسب تحليلاتي ومن حيث نقاط الانطلاق والاختصاص عندي، في النبوة على غرار ما فعل الفلاسفة المؤسِّسون في التجربة «الذهبية»؛ ولا على المنوال المعرفي الذي نسج عليه مفكّرو التجربة الاجتهادية أو التنويرية. فالأجدى مَردوديًا، والأوضح إنتاجاً وتفكيراً، يكونان بلا شكّ إنْ أخذْنا النَّبويات الفلسفيةَ لا من حيث توجيهها للفكر السياسي(2)، أو لِعلوم: السلطة، والأخلاقِ، والمجتمع، واللغة، والنفس...؛

(1) قا: الفلسفات الوجودية المؤمنة، التومائية المحدثة، الشخصانية، الفلسفات المثالية عموماً... والعلائقية بين الوجدان والفكر تداخلية وتضافرية، تغاذٍ وتناضح، تعرّجية وغير خطّية.

(2) يصدر، الآن هذا، كتابنا الذي يجمع النصوص السياسية للفلاسفة من الكندي حتى الطوسي والدواني والشيرازي، (مروراً بمسكويه والعامري...). وهي نصوص تُقرأ، في قسم الدراسات العليا، من =

وللفلسفة والوجدان وعِلم القيم؛ وللمعرفيات والأيسيات والمستقبلانية. لماذا؟ لأنّ هذه العلوم قد استقلّت؛ وصار لكلّ منها ميدانه وقوانينه، كما مصطلحاته وطرائقه.

من جهةٍ ثانية، لا نبحث، الآن، في النبوة عند الفلاسفة من حيث علائقيتها المستقيمة، في نسقهم الفكري، مع الحلم ثم مع الرؤيا. فالعلاقة بين النبوة والحلم ليست موضوعنا؛ ونحن في عاداتنا الفكرية وفي طرائقنا المعرفية السائدة ندرس الحلم من حيث إوالياته ووظائفه، ومن حيث ما هو كاشف للشخصية، وإمكانٌ لعلاجها أو إعادتها إلى التكيّف الإسهامي المنفتِح مع ذاتها، وداخل حقلها أو في تواصليتها وطموحاتها الاستراتيجية.

في عباراتٍ أكثر تفصيلا، إنّ الإشكالية أُحيلت إلى مجالٍ يخضع للطرائق التاريخية والعملية، أي للمناهج الموضوعيةِ الاتجاه والمتكاملةِ مع المناهج الذاتيةِ المنْحى. وعلى ذلك فأنا قد أنجح في الوصول إلى معرفةٍ جديدة منتِجة إنْ قلّصت الميدان الواسع الشديد العمومية، والنظري جداً وكثيراً؛ أي إن أحلتُه إلى ميادين فرعيةٍ متخصِّصةٍ تعود كلها فيما بعد لتصُبّ في الميدان العام الكبير كي تعيد ضبطه وتعضيته. فالتشعيب يكون هنا ضرورة منهجية، أو خطوةً معرفيائية، تقود وتُعِدّ إلى إقامة توليفةٍ حيّةٍ متجدِّدة وكلٍّ عامٍّ عضويٍّ ينتفع من الفروع المكوّنة ويتغاذى معها، يتلاقح ويتناقح، يتواضح ويتناضح. المراد هنا هو أنّ الأنظمة المعرفية الراهنة، وميادين العلوم الإنسانية، تسمح كلها بردّ النبويات والحلميات إلى فروع متكاملةٍ أشهرها: عِلم الخيال، عِلم الصورة أو الخِيلة، الخائلة، العبقرية أو النبوغ، اللاوعي، المطمور في الإدراك (الحسي والفكري) أو النص والعارض النفسي، التأرخة، الحدس، رواية الشاهد (الإصغاء والشهادة أو الرواية لحدثٍ يجري أمامنا)، الموضوعية والذاتية، علوم البيان أو البلاغة، الرّمازة والتأويلانية، الألْسنية والإناسة، الوجدان، التفكير، الإحساس...

إنّ المطلوب تفكيكه، أو القابل ـ لأن يُدرس، بحسب العادات والقوالب الإنتاجية الفكرية الراهنة، هو الرمزي والمتخيَّل أو الغوري وإواليات التكيّف اللامباشرة في الحلم الذي هو يعوّض ويبلسِم، ويتخطّى حواجز الحقيقة والواقع؛ فهو يَشْرد إلى المطلق واللاحدوثي، كما يحقق كل مشتهىً وكل صورة (قا: وظائفه ثم إوالياته في هذا الكتاب).

= أجل تحليل مذاهب الإسلاميين في القيم، وفي الفكر السياسي؛ بل وفي علم المجتمع، ونماطةِ المُدُن (الأمم، الثقافات، النظريات المعرفيائية).

4 ـ عزل الخائلة عن العقل داخل الأيسيات والمعرفيات والقيميات، إعادة التّعضية:

هذه القراءة «الحلمائية» للذّمة النّبوية نافعة؛ لكنها غير كافية ولا نافية أو ليست هي مستنفِدة. فما تقدِّمه لنا مجزٍ؛ لكننا لا نقول إنّ ما لا تُقدِّمه خطل. وهي قراءة تُـتيح الإمكان، وتَفسح المجال، لتدقيق ما أُسمّيه هنا المدرسة العربية الراهنة في علوم المتخيَّل، والرمز، والتأويل، واللاوعي الثقافي أو المخيال الجماعي، والنقد، والنّص، والإدراك. . . ؛ ولا يُنسى هنا علم تفسير الأحلام كعلمٍ يأخذ الحلم كظاهرةٍ تؤخذ بمثابة نصّ، أو عارض (عُصاب، ذُهان، رُحام أو هستيريا)، أو شخصيةٍ ناقصةِ التكيّـفِ منجرحة.

لا تَحتاج النبوياتُ إلى صياغةٍ تكون متصالحةً متوافقةً مع العلوم المعاصرة؛ فالتفسير المتعـالِـم للنّـص الإيمـانـي غير دقيـق، وغيـر علمي، ونـاقـص، وقَسْري، ومفـروض مـن الخارج، وغير حُرّ وأيديولوجي. . . لا تحتاج النبوياتُ إلى معونة الفلسفة، أو إلى اعتراف الآخر بوجودنا أو إلى مناهج عصرية. . . ؛ فالنبويات مجال مستقل؛ وليست هي كلّ الأيسيات، ولا كلّ الفلسفة الإسلامية. إنّ نظريات الفلاسفة وعلماء الكلام في خطاب النبوة تُخفـي ضعفـاً أو انجـراحـاً تجـاوزنـاه، وتَحْجب داخـل قيعـان المـوقـع وعتمـات الشخصيـة التاريخية توتراتٍ يستوعبها القويّ فقط إذْ هو وحده القادر على النقد والمحاكمة ومن ثم إعادة المَعْنَية.

أكبر مُقلِقٍ للنبويات، في الفكر المعاصر، يتمثّل في التحدي المتغطرس الذي يتمثّل في المناهج العقلانية ومفهوم العقلانية؛ كما في العقل الأداتي وإمكاناته اللامحدودة البَطَلِيةِ على إنتاج العلوم وتطوير التكنولوجيا:

أ/ ذلك العقل، في المفهوم الغربي أو التّقاني (التكنولوجي) المعاصر، يتقدَّم أمامنا أو يُعرَض لنا بمثابة عقلٍ محض أو، بحسب الكلمة اليونانية، «لوغوس»(1). وبذلك، فإنّ اللوغوسَ نقيضٌ للمشاعر، مُعادٍ للمنقول والتراثي، لاغٍ للتاريخي والرمزي وللصورة والمتخيَّل، وغير معترفٍ بالنفسي والروحاني أو بما بَعدَ المادي وما بعد الحسي، وبما هو وجدانٌ وحدس. . .

إنّ العقل الدقيق الإنتاج ـ والقديرَ على تطوير المعرفة والسلعة والسلطة ـ ضرورة، وجسـر، وأداة لا غنـى أبـداً عنهـا. إنّ العقـل الأداتـي يَنقـل إلـى الـدقـة، والسّلعـة الـوفيـرة، والتكنولوجيا الواقية، والديمقراطية، والمحاكَمة العقلية. . . وبذلك فنحن نُقِرّ له بقدراته

(1) يضاف هنا أنّ لوغوس تعني أيضاً، من بين معانيه العديدة الأخرى، اللغة نفسها.

ونعترف بحاجتنا اللامحدودة واللانهائية إلى تنويراته ومبضعه، ونسغه ومنطقه. لكنّ ذلك كله لا يعني أنّنا لا نستطيع نقده، أو لا يجوز لنا محاكمته وتطويره، بحيث يسمح بتعاون الفكرِ مع ما هو أصطوري (ميثاوي) ورمزي، أو تخيُّلي وصورة ونفسانيات، ولاوعيٌ ومشاعر، وحدسٌ ووجدانيات. المراد هنا هو أنّ القضية تتخطّى التوفيقيّ بين العقل واللاعقل في الإنسان؛ إنها قضية الإنسان الموحَّد، وغير المبتور، وغير الأُحادي، وغير القاتلِ للإنساني والكينوني، وغير المستلَبِ لمصلحة الاقتنائي والآلياني، والاستهلاكي والفرداني.

ب/ إذا كان العقل الأداتي والعقلانية الرائجة يقضيان بقتل الوجدانِ والحدسِ، وبتر الإنسان، وتوثينِ [= صَنْيَنَمة] أنبياء المجتمع الصناعي وما بعد التكنولوجي؛ فإنّ المُقلِق الثاني للنبويات والمخيال والإيمان هو النزعة المنفلتة الهوسيةُ نحو التأويل. التأويلانية فلسفة، ومنهج في قراءة النّص، ونص منفتح واسع على نص. وتأويل النصّ يُنقذِ النّصّ، ويعيد صياغته بعد استيعاب توتراته وفجواته، أو بعد الغوص في عتماته ومطموراته. فالتأويل إدراكٌ جديد، ومن زوايا جديدة، لمجالاتٍ جديدةٍ في النص، ولما هو ظلال، وغير متمايز، وغير مقروء، أو غير مُوَعْيَنٍ. وفي مطلق الأحوال، تدفع ثورات العلوم والتقنية صوب التغييرالمرن واللامتوقّفِ في الطرائق، وأدوات الإنتاج والتَّقْنَنةِ والمحاكمة، ومنطقِ التنوير والتواصل[1].

(1) عن النبوة عند العلايلي وعمر فروخ، را: زيعور، صراع التيارات المتشددة...، صص 9-10؛ صص 160-174.

الفقرة الرابعة
المعنى المنفتح لدور النبوة وتمركزها حول الخائلة في فلسفة الدين الراهنة

1 ـ التجربة التاسيسية ثم المُراكِمة والمُنَرجسة،
تاسيس النبوة للعقلَيْن العملي والنظري؛ وللمعايير:

رأينا في الفصل السابق قراءة الفلاسفة التأسيسيين (التحقيب هنا يتغيّأ تسهيل الدراسة) للنبوة منطلِقين من الحلميات، ومن ثم مشدِّدين على طرائق خاصةٍ في المعرفة، أي على التأويل وما هو رمز وإيمان أو وجدانٌ ومتخيَّل. لم يجعلوا النبويات، ومن ثم الماورائيات، كلَّ الفلسفة؛ ولا ردّوا الفلسفة إلى الإلهيات. لقد قدّموا نظريةً في الإنسان والوجود، ونظراً متماسكاً شمولانياً في الإلهي والأيسي، كما في العقل العملي، وفي مجال المعياريات ومبحث الأخلاق، وفي الجماليات والمعرفيات والنظر في العِلم والطرائق.

لم ندرس أعلاه، الفصل السابق، النبويات الفقهية؛ ولا الكلامية. كُنّا نشير فقط إلى أصالة النبويات عند الصوفيين الذين عاشوا تجربة النبوة المستمرة، أو عرفوها من الداخل، وبالمعاناة والممارسة؛ ذاك ما ولّد فيهم ـ بحسب تحليلاتي ـ ما أسميته «عقدة حسد المطلق»، وبالأخصّ عقدة «حسد النبوة»، والرغبة المأساوية باجتياف السُّنن أو الخلود والجبروت.

وعند الفلاسفة، تميّزت النبوياتُ بتغليب النظر العقلاني في مجالات الوجدان والمتخيَّل والرمزي؛ وبذلك فقد تمركزت الفلسفة الإسلامية، في مجال علم العقل وعلم الماهيات وعلم الموجود، حول نظريةٍ في المبدأ والمعاد (في الخَلْق والعدم أو الأيسيات والليسيّات)[1] أساسُها الوحي وما يتبع هذا المفهوم أو يوضحه ويجسّده (القرآن، المعجزة، النبوة)[2].

(1) ومن التسميات الأخرى: الأنطولوجيا، الميتافيزيقا، الإنّيّات أو الإنيات، الأَنيات أو الأَنّيّات؛ ومفردات أخرى مشتقة من فِعل كانَ، وفِعل وَجَدَ، والضمير: هو.

(2) رأينا أنّ النبويات عند الفلاسفة والصوفيين (ولربما أهل الاعتزال، أيضاً) تجعل النبوة نصاً مُحايثاً، وتجربةً بشرية ممكِنة على الإنسان.

لم تكن النبوة، من حيث هي معتقداتٌ وإيمان وأفكار ورؤية، موضوعنا؛ فهنا تَوَجّبَ أنْ ننصبّ على ما كان نظراً عقلانياً في النبوة والحلم والرؤية؛ وتفكيراً محضاً في تلك التصورات والتمثّلات، أي في النبويات، ومن ثم في خطاب النبوة عن الوجود والمصير والمعرفة والقيمة. تكون الفلسفةُ علمَ العقل؛ والعقلُ لا يكون ماهيةً، ولا هو المطلق أو قادم من خارج المجتمع والتاريخ. من هنا كان ذلك التفكير في العقل تفكيراً ـ داخل الفلسفة الإسلامية ـ فيما هو إلى جانب العقل أو معه، ومُزامِله أو مغذّيه، واللامنفصل عن التاريخي والنفسي والبدني. وفي عبارةٍ أخرى، إنّ النبويات أسّست العقل العملي، أو الفلسفة العملية؛ وهذا، إلى جانب تأسيسها للعقل النظري، أو للمبادىء الأولى، أو لمبادىء تفسير كلٍّ من: التاريخ، والحياة، والنفس، والعقل، والألوهية (را: الميتافيزيقا والغيبيات في الفلسفة النظرية الإسلامية).

يَبرز الإنسان كمحورٍ للنبويات في الماورائيات (الميتافيزيقيا): فالإنسان هو مقصود النبويات؛ ومن ثم الإلهيات والشمولانية والغيبيات، داخل الفلسفة الإسلامية.

كذلك فإنّ الشأن السياسي (العقل العملي، المجتمع، الأخلاق) أساس وموجّه داخل الماورائيات؛ أي في الأيسيات والنبويات معاً. وبكلمةٍ أوضح، إنّ السياسي في الإلهيات قاع وظِلّ بل المحرِّك المطمور والغاية. بيد أنّه قد يكون من الأدمث الكلام عن تعاونٍ، أو عن بنيةٍ واحدةٍ أساسها الأيدولوجي معاً والسياسي (الاعتقادي والاجتماعي، الروحاني والواقعي، النفسي والجسدي، الوجداني والفكري، المتخيَّل والعقلي). وفي مطلق الأحوال، إنّ النبويات غذّت عِلم الكائن، وعلم الماهيات والمتعاليات والمقدّس. وقد نستطيع إدراك تأثير النبويات على نحوٍ خاص في التمييز ـ داخل الماورائيات في الفلسفة الإسلامية ـ بين واجب الوجود وممكن الوجود، بين الكُلّيات والجزئيات، بين ما في الأذهان وما هي الأعيان، بين الموجود والمطلق، ما هو بالفعل وما هو بالقوة، معلول ومُعجِز. . .

والخلاصة، تتدخّل النبويات في تأسيس علم الكائن، أو في الأيْسيات والإلهيات والماروائيات. غير أنّها أساسٌ أيضاً في مجال الجماليات والقيميات؛ وسنرى أنّها أنتجت وطوّرت نظريةً في المعرفة ـ أو طرائق خاصة في المعرفيات ـ وليس فقط نظريةً في مجالات العقل العملي (السياسة والاقتصاد، التربية والأخلاق. . .). المُراد هو أنّ تأثيرَ النبويات ـ في العقل النظري داخل الفلسفة الإسلامية ـ لا يقلّ عن تأثيرها في العقل العملي. لقد أغنت النبوياتُ مجال الماورائيات الذي نجده عند اليوناني، أو عند الهندي والأمم السابقة

على الإسلام ثم الذائبةِ الفاعلةِ داخل حضاراته اللاحقة. وهكذا أسّست النبوياتُ قطاعَ الإلهيات، ومقولة الربّنسانية والإنْسَرَبَيّة، وحيث الإنسان الكامل، والحقيقة، والمطلقَ. ولاننسى مجالاتٍ أخرى ترتد كلها إلى الفكر التنظيري في النبوة؛ فهناك: الولاية والإمامة، الغوثية والعرفان، الهجرة إلى المطلق، المعراج ووحدة الوجود، الاتصال بالله، التجليات الوجودية...

تحكّمت مقولاتُ النبوة في المعرفيات؛ وهنا اشتهرت طرائق في المعرفي أشهرها: الحدس والإلهام، الإشراق والانبثاق، الانقذاف في الصدر، طرائق المعرفة الذوقية، طريقة المعاناة والتجربة الشخصية... وكذلك فقد قادت النبوياتُ طرائق بَنَتْ وطوّرت علوم التأرخة والتفسير، التواترِ والرواية والدراية، تفسيرِ الأحلام والتأويل، أصولِ الفقه وعلوم البلاغة والبديع...

أخيراً، قد لا يكون قليل الدقة القول إنّ الفلسفة الإسلامية تُغلِّب ما هو طبيعي وبشري، وعقلي وعقلاني، على الوجه الغيبي والإيماني في النبوة. فهم قد أخذوا هذه الأخيرة بمثابة حلمٍ جماعي عظيم، أو ظاهرةٍ اجتماعية، أو واقعةٍ من الوقائع التاريخية؛ ولم يجدوا في المعجزة إلغاءً للسببية بل تثبيتاً لها. بل ولا يبدو أنّ فلاسفتنا قالوا بمعجزةٍ لإنسانٍ ما، إذ اكتفوا بتأكيدٍ على أنّ الله وإذْ هو يضع السببية لا يحتاج لأن يخرقها. والأهمّ هو أنّ النبوة كانت النسغ والوقود لمفاهيم عربية إسلامية أصيلة ومتميّزة؛ أهمّها: الظّرفانية أو السببية[1]، الزمان المنتهي، المكان اللامطلق، تنظيمُ المجتمع والأخلاقِ والسياسةِ تبعاً للقول بمطلق سرمدي...

2 ـ أهمية التصورات الإيمانية؛

أو الخِيلات وإوالياتها في الفكر واللاوعي الثقافي ومجابهةِ المشكلات:

اعتبرنا تصوراتنا عن النبوة مكوّناً أساسياً في اللاوعي الثقافي العربي؛ والإسلامي. فالنبوة مفتاح، وجسر، وطريق لاحب؛ وهي أداة لاستكشاف لذلك اللاوعي، وجهاز إنارةٍ للجذور المطمورة، والتجارب المنسيّة أو المكوّنة والمستمرة حيّة فاعلة[2]. وبلا مبالغة،

---

(1) ترجمناهما، في عملنا هذا في الجامعة اليسوعية، بمعنى واحد. جرى ذلك في مناسبة الإشراف، مع فريد جبر، على أطروحة دكتوراه تَرجمَت إلى العربية قاموس لاروسّ في الفلسفة.

(2) را: عقدة حسد النبوة، الرغبة اللاواعية باجتياف الألوهية، حَسَد المطلق، العقدة النرجسية، التمرّد النرجسي... وكلُّها «عُقَد» أقول إنها موجودة عند مؤسِّسي الفِرَق، أو المذاهبِ المغالية، وفي الخطاب العرفاني.

فهي ضرورية لابُدّيّة من أجل كشف ظروف تكوّن البدايات الموجِّهة، وعوامل تفسير سلوكاتٍ ومفاهيم داخل الإنسان المسلم المعاصر، إنْ في شخصيته وانتماءاته أمْ في علائقيته مع الأديان (ومنها بخاصةٍ الأديان المعدّدة أو ذات التأليه التعدّدي) ثم مع المستقبل التكيفاني. وكانت النبوة عاملاً عميق الأثر في تكوين الانسجام والاستمرار داخل الفلسفة الإسلامية، وفي ثقافات المسلم التاريخيةُ المتراكِمة، ووعيه الجماعي، وشعوره بالنّحنُ الروحية؛ وفي ازدهار بعض «العُقَد» أو المشاعر المعقَّدة؛ كما في بعض الحركات السياسية، أو الأنماط المعرفية، أو إواليات الإنتاج والمحاكمة وتقليص القلق (را: إواليات الدفاع) عبر التاريخِ وتعدّدِ الأمكنة.

3 ـ النبوة لغة (أو نص، أو إدراك للوجود) متعدّدة المستويات:

النبوة، من حيث هي القرآن أو الوحي، لغة. لا نلتقط معنى النبوة في حدّ ذاتها، أو من حيث هي. إنّنا ندركها[1] بتوسّط اللغة وتعبيرات الأسلاف والتاريخ؛ إذْ لا يستطيع الإنسانُ إدراكَ الماهيات، والمطلق، أو المتعالي والقائم في ذاته أو من أجل ذاته.

وإذْ تكون النبوة مفصوحةً لنا عن طريق التاريخ وخطابٍ لغوي ـ عند المتنكِّر لها كما الواثق بها ومنها ـ فإنّ إدراكنا لها هو، في الواقع أو بحسب أنوار علم النفس، إدراكٌ لتصوراتٍ وخيلات؛ أو لتمثّلاتٍ واعية، واستحضاراتٍ فكرية وتخيّلية غير واعية. المراد من ثم هو أنّ عملنا ـ التحليلي الاستكشافي التعقّبي المتحرّي للجذور والرموز ـ يغدو تحليلاً أو استكشافاً لما هو ألفاظ، وصور أو خيلات، أو كلام ومنطوقات وتعبيرات تَمرّ ظليةً وغير مفصوحة (هاجعة، محجوبة، ثاوية . . .)[2].

طَرحت النبوةُ إشكالياتٍ عديدةً داخل الوعي؛ فقد قرأها الفكر مؤسِّسةً لإشكالياتٍ عديدة، ومؤسَّسة على الإشكالي. وسبق أن كررنا أعلاه أنها المحدِّدة، داخل الشخصية التاريخية، للمخيال والرمزي؛ وأنها مكوِّن عظيم لمقامات الفعل والشخصية والنحنُ (را: مقامات الحرام والواجب والمباح)، وبخاصةٍ لقطاع اللاوعي الثقافي، والمنتوجاتِ الإبداعيةِ الوجدانية، والأيديولوجيات، والنظرياتِ الرانيةِ إلى المستقبل وتنظيم الوجود والمعرفة والقيمة.

---

(1) وإدراك النبوة يغدو، بحسب هذا المنظور، إدراكاً خاضعاً لقوانين معروفةٍ في علم النفس، أي لقوانين بيولوجية وتاريخية ونفسية علائقية.

(2) قا: النظرية والمباحث التي أثبتت أن لا وجود لفكرٍ محض، أو لأفهومةٍ بغير صورةٍ لا واعية.

وبقدر ما تبدو النبوياتُ أساسيةً في الشخصية الغِرارية، فإنّها جاذبة إلى البدايات، وإطلالة مُشْرِفة على القادم والبعيد، ومُغذِّية محرّكة للبُعد الروحي والرغبات بالتكيّف الإسهامي الخلاق مع المستقبل وداخل الدار العالمية للتواصل والإنسان، للإيمان والوجدانِ والمقدس، للمطلَق واليقيني والمتعاليات.

4 ـ الإدراك المعاصر:

نحو إعادة مَغْنَيَةٍ للتصوّرات عن النبوة، وللنبويات والحلميات:

قلنا إنّ تصـوراتنا وتمثلاتنا عن النبوة هي، في خطوة أخرى لصيقة، تخيلاتنا وخيلاتنا واستحضاراتنا الذهنية عن الألوهية. أما المبدأ الثاني هنا فهو أنّ إدراكنا لتلك «الأشياء» عمل نفسي؛ وإدراك نفسي لغوي لما هو صعب إدراكه (وممنوع أو محظور حيناً؛ وحرام، حيناً آخر، إدراكه). لذلك يتزاح التحليل إلى تحليلٍ لما هو لغة؛ وبالتالي للعلاقة بين اللغة والفكر، بل بين التعبير اللفظي والعقل (أو المحض، أو المتعالي)، بين الكلمة والمتعالي. . .

ولا بد أيضاً من أنْ يكون تحليلنا للألفاظ والمفاهيم والكلام تبعاً للمناهج الألسنية، والقراءة التعاقبية والتزامنية[1].

وينفرض علينا تدبُّر القراءات للنبوة بحسب الفِرَق، وعلماء الكلام والمحدّثين، والفقهاء، والصوفيين، والفلاسفة. حتى «الملاحدة» ـ وهم أبناء الثقافة الإسلامية ومشكلاتِ الفكر الإسلامي ـ قد يكون علينا نقلهم من المساحة المهمَّشة أو المطرودة إنْ رُمْنا قراءةً محيطة للنبويات الإسلامية. ثم إنّ قراءة الخطابات الرّسميةِ المدوَّنةِ في النبوة لا يَحجب ضرورةَ أنْ نقرأ ـ في ذلك المجال عينه ـ الشفهي والمعيوش، وما هو مجسَّد في النُّظُم والمؤسسات، وبخاصةٍ ما هو تأويل، وتفسيرٌ حَرْفي، وطموحُ مشاريع السياسة والمعارضين. . .

في اختصار، قد يكون الخطاب الراهن أو المستقبلي، في النبوة والألوهية، فلسفياً إنْ اعتمد الفكرُ فهماً جديداً للمفاهيم والتصورات الأساسية عن اللغة والعقل والشورى، عن الوجدانِ والعبقرية والنبوغ، عن النفس والتأويل والسلطة، عن الدين والروحاني والطبيعة. . . إنَّ كلَّ فهمٍ جديدٍ للعقل واللغة والمتخيَّل، وللإنسان بعامة، يُغيّر في فهمنا

---

(1) قا: المفاهيم الأساسية في الألسنية: الدال والمدلول، اللغة واللسان، اللفظة أو العنصر والنسق أو النظام أو الكل، علاقة الأجزاء فيما بينها، الصريح والمتضمن، التداولية، الدلاليات (علم الدلالة)، القوانين التوليدية، البنى التحتية والسطحية، تعدد المستويات والاختلافات، اللغة مكتوبةً واللغة ملفوظة أو مقروءة، الشفهي والمدوَّن، الفصيح واللهجوي. . .

للألوهية ولتصوراتنا عن النبوة والحلم والوحي. وهكذا يكون أساسياً، لكي نفهم المتعاليات ونعيد تسمية أو تعضية الصورة والأفهومات واللاواعيات، أن نُعيد فهمنا للمحايِث والنسبي، للتاريخي واللغوي، للمحجوب واللامرغوب والمحظور (را: نظريات المعتزلة والصوفيين والأشاعرة، نظريات خلقِ القرآن. . .)، لوظيفة الرئيس الفاضل، ومعنى السياسة والدين والمجتمع.

5 ـ اعتمادُ النبوةِ كضوءٍ في صياغة التواصلية الأفقية، ومحرِّرٍ من الآليانية ومقولات موت الإنسان والوجدان كما المخيالِ والروحاني:

تَرى المدرسةُ الفلسفية العربية الراهنة ـ بل قطاع فلسفة المخيالِ والإيمانِ فيها ـ أنّ زوبعةً وتزلزلاتٍ جديدةً تتغلغل في تضاريس الفكر الراهن؛ وتتسلل التغييراتُ إلى أعماق اللاوعي الثقافي والمَخْيَلة (مجموعة الخِيلات أو مكان «تَجمّع» الصور) والمَرْمَزة المتعلِّقتَيْن بالمقدّس واليقيني، المطلق والمتعالي، الأخروي والغيبي. . .

تتغير العلاقة الراهنة بين المواطِنين، وبين المواطن والسياسي (الرئيس، المتسلِّط)، باتجاه ما هو شورانية، وعلاقة تحاورية تضافريةٌ حرّة، وقيم أُفقيه. وذاك ما أحدث تغيّراً في النظر إلى النبوة، أو في علاقة الإنسان المرِنة مع النبوة، ومن ثم مع الألوهية والمقدّس والإيمان.

تتقبّل المدرسة الفلسفية العربية الراهنة، في قطاع فلسفة الإيمان والألوهية، كلَّ قراءات الأسلاف للنبوة. وذاك قبول لا يعني أنها كلها معتبَرَة حقيقية، أو نهائية أو قطعية. . . فكل قراءة تَنمّ عن مستوى ثقافي، أو اجتماعي أو ذكائي (عقلي)؛ وكلٌّ منها مرتبط بحقل موضوعي، وشروط تاريخية، وأوضاع اجتماعية وفكرية، أو طموحاتٍ سياسية وأيديولوجيات ناشئةٍ.

لا تُسجَن الحقيقةُ داخل القراءاتِ الدغمائية للنبوة؛ ومن السويّ أن تكون تصوراتنا وعلاقاتنا مع النبوة نسقاً منفتحاً، وأن تكون النبويات فكراً، وتعبيراً عن قيم العدالة والتسامح، الحرية والتراحم، الأملِ والرجاء، اللقمةِ الشريفة والقلب المتعاطِفِ، الحداثةِ والإنسان المُحِبّ المؤنسِن[1].

---

(1) قد يكون سديداً، وهو نافع ناجح في جميع الأحوال، القول الذي يثمِّر النبويات من أجل بناء الصحة النفسية الاجتماعية للإنسان المعاصر (المتعولِم، العصابي) الذي يتحول أكثر فأكثر إلى قيم الاستهلاك والماديات، وتغليب الفرداني والآلوي، وتضئيل الوجداني والعواطفي، أو قيم القلب والتكافل والروح، والتفسير بالعلمي أو الالكتروني للإيمان والمخيال وما بَعْدَ الإنسان.

النبوياتُ نسق فكري داخل النسق العام للفكر العربي الراهن. وذلك الفكر يغتني بالقراءة العرفانية، والتاريخية، والطبيعية (النفسية، الفيزيائية)، والحُلمية كما الرؤيوية، والحَرْفية الأحادية... فالتفسير المقلِق القلِق، كالتفسير المبتهِج الراضي ثم التفسير الدغمائي أو العواميّ وغير ذلك، هو بمثابة اجتهادات على شيء واحد صعب إدراكه، وجاذب للفكر، ومثير لإرادة المعرفة والفهم، وللتوكيد الذاتي والثقة بالنحن والتاريخ؛ وبالمستقبل. أخيراً، لا نستطيع إلغاء دور المفسِّر أو القارىء أو المتفاعِل في النبويات؛ فالعامل الشخصي أو دور الوعي لا يُغفَل في عملية الإدراك. فالمتعالي أو المقدس محتاج للإنسان المعبِّر كي يحظى بالمعنى. والأنا اللغويةُ هي التي تُدرِك؛ والشروطُ أو الأشياء كما الألفاظ واللغة لا تفعل في التاريخ البشري إنْ لم تتفاعل مع الحرية. قوانين اللغة تسبقنا، وتبقى بعدنا؛ لكنها تحتاج إلينا كي تنغرس وتنغمِس، كي تتوقّد وتُحرِّك؛ كي تعبِّر عن النبوة والوحي أو تفهمهما وتشرحهما.

6 ـ الخيال والعقل وأساليبهما في الفلسفة العربية الإسلامية والفلسفة الراهنة في الدين، وعِلم المخيال:

أخذَت الفلسفةُ العربية الإسلامية النبوةَ والرؤيا والحلمَ معاً، وعلى إهابٍ اعتقادي فكري مشترك. فقد كانت تلك المفاهيم، إنْ من حيث البُعد النفسي الاجتماعي أم من حيث طرائقها في استعمال الرمز والنص والتعبير، تستدعي بعضها بعضاً. أمّا في الفلسفة العربية الراهنة فإنّ النظر مُنصبّ، بالأحرى، على عزل ـ ثم إعادة تنظيم ـ الإيماني والوجداني والتخيّلي، وما إلى ذلك من أفقٍ جديد أو معتمٍ داخل موضوع فلسفة الدين الشديد التعقيد والعمومية. ثم إنّ المفضَّل هو، في النظرانية الراهنة، الاهتمام بالإنسان كله من حيث هو يتخيّل ويؤمِن ويتصوّر بقدر ما هو أيضاً موجود برمته في فعل العقل والتجريد وإنتاج المفاهِيم والمعايير.

لقد درس الفلاسفةُ القدماء، الفارابي على سبيل الشاهد، الذاكرةَ والخائلة، كما الحادِسة والمصوِّرة داخل النبوة أو من أجلها وحدها. وتبدّى هناك أنّ الخائلة مشوَّشة، وتشوِّش؛ وقيل إنّها غير واضحة، ودون مستوى الفكر أو العقل، وموجَّهة مكرَّسة للعامة أو ذوي الدرجة الدنيا من المعرفة. ولم يكن الكلام عن المصوِّرة[1] حَسَنَ التقدير لها في قبالة

(1) للمثال، را: «الحدود الفلسفية للخوارزمي الكاتب»، في: الأعسم، رسائل منطقية في الحدود والرسوم... (بيروت، دار المناهل، 1993)، ص ص 88, 89, 91.

المقارنة مع العقل بدرجاته، أو حيال فِعلِ الاتصال ثم التلقّي من العقل الفعّال. ولقد استمرّ هذا القول المناقِضُ بين العقل والخيال قروناً مديدة في الفكر قبل أن تُدرَس الإشكاليةُ على نحوٍ لا يُمزِّق الإنسانَ ولا يُذرِّر القوى والظواهر النفسية. وعلى هذا تُقرَأ الصورة، كما الأفهومة [التصور الذهني، المفهوم، المعنى المجرد]، على نحو جديد وأجمعي أو مميّز لكنه موحَّد وبغير فصلٍ قَطْعي بين الوجدان والتفكير. فهذان مستويان مختلفان، ولهما إوالية مشتركة، وعلائقية وشيجة تناضحيةٌ داخل جهاز موحَّد:

أ/ الصورة (الأخيولة)، الخيال أو إوالياته ووظائفه: هي تمثُّل مادي لشيء ما. وهنا يكون التمثّل بصرياً، أو أننا نبْنيه ونصوغه. إلاّ أنّ الصورة، المقصودة هنا، هي تمثُّلٌ ذهني لشيء ما؛ أو هي استحضار ذهني مختلف عن الإدراك وعن الإحساس، عن الذكريات والذاكرة، عن الرواسب المادية أو انطباعات الصّوَر على شاشة. . .

والصورة، بالمعنى الخالي من المحتوى الحسي، ترتبط بالذاكرة أكثر مما قد تؤوب إلى الوقائع والمحسوسات والمثيرات المادية. هنا تتميّز أيضاً الصورة التي يعاد إنتاجها حين تكون قديمةً أو من الماضي (را: الخيال بالمعنى الشائع، أو **الخيال المكرِّر**)؛ أمّا **الخيال النشيط**، الذي نجده عند الصوفيين (را: ابن عربي) والمبدِعين، فهو إسهامي أو هو مُوَلِّد ومُجدِّد؛ مِمّا يجعله قريباً من العقل أو شكلاً إبداعياً من أشكال الذاكرة التي، هي أيضاً، كانت تؤخذ بغير تقديرٍ كافٍ لقدراتها الإبداعية والتوليدية الهائلة.

تتمتّع الصورةُ بالحيوية؛ فقد تتطوّر وتَبهت كما قد تتأجج وتؤجِّج بسبب أنّها تتغذّى بالوجداني والوهمي، بالهوامات والأخْيِلة والذكريات. ولذا فهي فعالة، مجيِّشة وتعبوية وقادرة على توقيد المشاعر والحنين والطاقات. . . كما أنّ سلطانها مهيمِن في الطب النفسي البدني[1]، وفي الإيديولوجيات وظاهرة الإنشطار النفسي الاجتماعي على الصعيدَيْن الفردي والجماعي. في كلامٍ آخر، إنّ إواليات الخائلة قديرة جداً في مجالاتٍ يصعب على طرائق العقلِ حراثتها، أو تفسيرها وتغييرها.

ب/ أمّا التصور الذهني فهو الأفهوم الذي يميّز عالم العقل: هنا عالم المَفْهَمة والتّمثّلية، والمعاني العقلية، والفكر الأفهومي [= المَقالي]. وهنا مستوى مختلف عن مستوى الصورة، والمرحلة الإبتدائية، والتفكير بواسطة الأخيولات أو الصّور والتهويمات. . .

---

(1) عن تأثير النفسي (المتخيَّل، الوجداني، الحدسي، الرمزي، الإيماني) في الجسد، والصحة النفسية را: زيعور، المدخل إلى التحليل النفسي والصحة العقلية، صص 411 والمابعد.

بيد أنّ هذا لا يعني أنّ الاختلاف قطعي، والانفصال كامل؛ هو في الدرجة، ولا يعني أنّ المتخيَّل أو المصوَّر قليل الفعالية وغير صالحٍ حيال التفكير المجرَّد، وعمليات العقل العليا المعروفة. فالصور أو الوجدانياتُ لا تنعدم في طرائق الإنتاج الموضوعية وفي العلوم؛ بل وتؤكد فلسفاتُ العلم أنّ الحدسي والتخيّلي، كما الهوامات والأخيولات والصّوَر اللاواعية، عامل يبقى حاضراً فاعلاً في التفكير والعِلم. بكلامٍ آخر، إنّ الصورة مرحلة ابتدائية، وحالة متوسطة تقع بين الحسي والذكاء، بين الحواسّي والعقلي المجرّد. وهي أيضاً فعل؛ وحركة باتجاه شيء ما؛ أي هي صورة ذهنية لشيءٍ ما قابلٍ للتحوّل والارتفاع، ووعيٌ بشيءٍ ما قديمٍ لكنّه وعي موجَّه نحو المستقبل. ومن هنا فهي الأفعَل في الفكر العياني العملي (را: التعلّم عند الطفل، نشوء المعرفة عند الطفل وفي النوع)، وفي الحياة الوجدانية، والعواطفيات، وما هو غير مفصوحٍ، أو رمزي، أو معتِم وغير معبَّرٍ عنه بالمجرّدات والمعاني الذهنية. فالصورة ـ وهي الخِيلةُ أو «بضاعة» الخيال ـ تملأ الفجوات وتُقلِّص التوترات التي نلقاها في النص والكلام، كما في الذاكرة وإعادةِ روايةِ شهادةٍ أو قصةٍ أو سيرةٍ، وفي الواعي والعلني والواضح.

تقف النظرية الفلسفية العربية الراهنة موقفاً نقدانياً استيعابياً حيال فلسفة المؤسِّيين (الفارابي وسليلته)، ثم تجاه الفكر الديني المعاصر، وتجاه الفلسفات المعاصرة في الصورة والفكرة، أو في الخيال والعِلم، أو في العقل واللاعقل. وهكذا فإنّنا اليوم، من جهةٍ أولى، ننتقد التحليلات التأسيسية في العقل الفعّال (واهب الصّوَر، في الفلسفتَيْن الإسلامية والأوروبية المسيحية)؛ وفي العقل عموماً، وتجزيء الإنسان. أما تغييب نشاط الذاكرة، في النبوة، فمرفوض لأنه أساساً، من الوجهة النفسانية، غير منفصلٍ، عن العقلي والإيماني والخيالي أو عن الوعي واللاوعي والإدراك.

ومن جهةٍ ثانية، يكون مجدياً وضرامياً كلّ اهتمامٍ بالعودة المعاصرة إلى هيمنة الصورة؛ وإلى اعتبارها خلّاقة إبداعية داخل النبوات وبين الأجهزة أو القوى النفسية، أو في الوعي الفردي كما الجماعي والثقافي. فالخيالي كاشف ورائد، أو محلِّق ومخترِع. فما الاختراع سوى تصوير ذهني يبدي عن شيءٍ ما من الأصالة والجدة بالنسبة للمكتسَب والمعطى أو للمعلوم والخبرة السالفة[1]. وليست العبقرية ممكنة التفسير إنْ أبعدنا من

---

(1) تهتم التفسيرات المعاصرة للعبقرية أو الإبداع، للإختراع أو النبوغ، بفعالية الدور الذي تلعبه الوجدانيات، والإيمانيات، ثم الخيالات النشيطةُ الواعيةُ منها واللاواعية. قا: زيعور، المدخل إلى التحليل النفسي. . .، صص 88-94.

داخلها طبيعة الوجدانِ، وإواليات الأخيولة، والإيمانيات، وانفلات المتخيَّل، ونشاط الحادسة والمصوِّرة أو وظائفهما الإبتكارية.

7 ـ النبويات داخل فلسفة الدين الراهنة، وفي التكييفانية، وداخل عِلم المخيال وعِلم الإيمان:

إنّ قراءة النّص النبوي تكون منتِجة ومجزية بقدر ما تنقل النظر إلى الهاجع والظلي، أو ما هو مُجِفٌ بالعلَني والرّسمي. هنا تقدِّم النبويات النقدية نظراً في المعرفة وفلسفة العلم، أو في السببية والعقلانية، وفي العقل واللغة كما في التاريخ والحرية... فكلّ قطاعات الفلسفة، في معناها المعاصر وميادينها الخصبةِ اللامتمَعْزِلة، تستطيع محاورة النبويات بحريةٍ واحترامٍ متبادل، وانفتاحٍ عند الأسس والمقاصد أو القاع والتاج.

إنّنا لا نخشى، في فلسفة الدين الراهنةِ ولا سيما في النبويات المتعولِمةِ اليوم في ضوء علوم الطبيعة والإنسانيات وثورات العلم المستقبلية، اعتبار النبوة واقعةً؛ ثم إنّ المنهج الواقعاني العقلاني صالح لدراسة تلك الواقعة، ووقائعيتها. فهنا حقيقةٌ كان الفكر العربي الإسلامي لا ينفكّ عن قراءتها، والنظر في وظائفها وطرائقها، أو آفاقها واحتمالاتها... لم تؤخذ النبويات، في الوعي الروحي العربي الإسلامي، محصورةً في مستوىً مقفَل، أو قراءةٍ حرفية، أو رؤيةٍ أحاديةٍ دوغمائية، أو تصوراتٍ خطيةٍ آليةٍ ومعزولةٍ عن التاريخ والشروط الثقافية الاجتماعية[1].

---

(1) قا: ما كتبناه، في مكانٍ آخر، عن: عِلم الإيمان (الإيمانيات)، عِلم المخيال، عِلم المَهْديات، عِلم الأديان المقارن، فلسفة الدين في المدرسة الفلسفية العربية الراهنة، علم العقل، علم المعتقدات الدينية الشعبية.

الفصل الرابع

الحُلم والمتضمَّنُ أو النفسي والرمزي
في الأخرويّـات المقدَّسة ثم الشعبية المتأخِّرة
(تأسيسُ عِلم الخيلات وعِلمِ الإيمان وعِلمٍ جديد للأحلام والرؤيا والنبوة)

مـدخـــل : أحكـام الصحـة النفسيّـة علـى التـراثي والمستقبلـي فـي مجـال الحلميات والميثات، النبوياتِ والأُخرويات

القسم الأول: القراءة العيادية للمعتقدات الشعبية الميثيةِ المُمَسْرَحة

القسم الثاني: تنويعاتٌ ومنسوجاتٌ على جهاز واحد

أشمـولـــة: خطابُ التكييفانية الجديدة أو إعادةُ بَنْيَنَة الحقلِ والعقل كما الخِيلة والإيمانات (الرؤيا، الميثي، المقدَّسِ، الرمز، الحلم، النّعيميات). تعضيةُ التربيةِ وأَنْسَنَتُها؛ ضبطُ التغيّراتِ القائمة

القسم الأول

القراءةُ العيادية للمعتقدات الشعبيةِ الميثيةِ المُمَسْرَحة

1 ـ علم المعتقدات الشعبية، فرعُها المعرفي الخاصّ بالأُخْرَوِيّات. التمركز حول الخائلة والصورة أو الحاسةِ والذاكرةِ والرّجوعِ من المجرّد إلى المحسوس:

رأينا أنّ الإناسي غرضٌ أساسي داخل قطاع المتخيَّل العامّ؛ هذا إنْ لم نقل إنّهما، الإناسي والمتخيَّل العام أو «المَخْيَلة الجماعية»، يُردّان أحدهما إلى الآخر. ورأينا أيضاً أنّ اللاوعي الثقافي، الفردي كما الجماعي، هو ذلك الجهاز الإناسي، أو الثقافة الشعبية المعيوشة المتوارَثة، أو تلك الأنماط الأرخية (الأصلية، النمطأصلية، السِّنْخية، الأرومية).

تُشكِّل التحليلات، للمعتقدات الشعبية حول الأخرويات، طريقةً من طرائق استكناهِ اللاوعي الثقافي بأنماطه، وطرائقه في الإنتاج، وإواليّاته في توجيه السلوك. فعالم المعاد، بحسب التّصوّرات الفولكلورية، وليس من حيث هو عقيدة نؤمن بها ونعرف تفاصيلها منذ الطفولة وعبر ثقافتنا العائلية أو الشعبية الشفهيةِ عامةً، هو موضوعنا أدناه. والأخرويات مجال ينطوي على موضوعاتٍ متداخلةٍ هي: ملك الموت، حياة القبر، البعث أو المعاد (الجسماني والروحي)، علامات الساعة وأشراطها، اليوم الآخر، الجنة والنار(1).

2 ـ معنى التصورات الإناسية حول قُطْبَيّ الفردوسيات والجحيميات داخل الأُخْرَويات(2)، مَسْرَحةُ إواليتَيّ الوعد والوعيد أو صراع المنرجَس والمسفَّل:

يأتي نص الفردوسيّات، في الثقافة الإناسية العربية الإسلامية، ليملأ إيحاءات أو

---

(1) أعدّ حسن حنفي دراسةً مستفيضةً (أكثر من خَمس مائة صفحة) للنظريات الدينية في هذه الموضوعات. را: حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج 4، بيروت، دار التنوير والمركز الثقافي العربي، ط 1، 1988. را: ابن قيّم الجوزية، هادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، تصحيح محمود حسن ربيع، القاهرة، ط 2، 1938.

(2) أو النّعيميات: البحث المكرَّس للدراسة النظامية لعلم التصوّرات الشعبية حول الفردوس، أو النّعيم، أو الجنّة. الجحيميات: علم دراسة التّصورات الشعبية المرتبطة بالجحيم (جهنّم، النار...). فهنا تصوير مسرحي لجهاز الترغيب والترهيب، وللإنشطار الإيماني الاجتماعي إلى بريء وشرّير، أو طاهر ونجس، أو مقدَّسٍ ومدنَّس... عن تصوير ومشهديات اليوم الآخر، بِحسب كُتب معاصرة، را: د. داوود سلمان السعدي، القيامة بين العِلم والإيمان، بيروت، دار الحَرْف العربي، ط 2 ,1999

أفكاراً عامة وردت في النّص الديني حول بعض العالَم الآخر. لم تكن الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، مهتمةً بالتفصيل أو التوقّف عند الحَرْف. ولعلّ المراد كان تعبيراً مجازياً، ومجالاً للتأويل، ودعوةً تحضيريةً تعليمية. بيد أنّ التفكير الشعبي، المؤسِّس لتفسيرات الحلم الإناسية أو للحُلم نفسه والأسطورة، أقبل بنهمٍ على الزرع في مجال تخيّل الجنة والجحيم أو الثواب والعقاب. وهكذا جاء في التصورات الشعبية عن العالَم الثاني تعبيرات لاواعية عن أمنياتٍ غير محقَّقة، أو طموحاتٍ ساعيةٍ إلى التحقق. كما أنّها تعبيرات ظلّيّة عن الرغبة بالتبلسم، والتعويضِ، والانتقام من الكفّار (الأعداء)، واستعادةِ التوازن النفسي الاجتماعي، وتوكيدِ الذات القلِقة ـ أو الجماعةِ المنجرحةِ ـ أمام الطبيعة الاعتباطيةِ، والسلطة المستبِدةِ، والحقل القاهر، والمصير المجهول والمرعِب.

في كلامٍ أقصر، إنّ الإنسان كان الغرض؛ ودفاعه عن ذاته كان هو المقصود؛ وخوفه أمام الموت (ورهبة الظلام، وغموض المصير) كان المحرِّك؛ ورغباته كانت هي الوقود والمُثير.

3 ـ علم المعتقدات الشعبية، فرع معرفي داخل علم الإناسة أو عِلم اللاوعي الثقافي:

لا يقال إنّ المعتقدات الشعبية الإسلامية، النامية حول النّص الديني العامّ أو المتغاذية مع ذلك النّص، نظر ساذجٌ أو فكرٌ مسطَّح. وليست هي أيضاً مجرّد تغطيةٍ، أو تعويضٍ أو نكوصٍ إلى الرَّحَم العَدَني الفردوسي (را: إواليات الدفاع عن الذات أو الجماعة). . . إنّها معتقدات تُعاد إلى عالَم الإناسة، وليس إلى الفلسفة أو التفكير البرهاني. ليست خطابَ العلم، ولا هي خطاب الإيمان القويم [الصراطي، العالِم، المثقَّف. . .] الكلّيُّ الوضوحِ والمعرفةِ أو الدّقةِ والتّمحيص.

وفي المقابل، لا نقول إنّها معادية للإنسان وحقله، أو مناقضة للعقل والمنطق، للعِلمِ والحرية.

إنّنا لا نعيدها إلى قطاع البُطْل والخَطَل والخطأ؛ ولا إلى قطاع الحقيقة، والعقلية العلمية، والتفكير المنطقي التجريبي، أو الواقعاني والشمولاني.

لماذا أو كيف؟ إنّها معتقدات تُدرَس ضمن مجال اللاوعي الثقافي، أو تؤخذ بمثابة قطاعٍ من الإناسة العربية الإسلامية. فذلك العِلم الراهن، أو الدراسة المنهجية النظامية، له طرائقُه ومفاهيمه، ميدانه وروافده. . .؛ أما أغراضه فهي النظر العلمي (تبعاً لطرائق العلوم التاريخية) في وظائف المعتقدات والتصورات، أو الأساطير والأحلام الجماعية، أو

التخيّلات ودلالاتها الرمزية والراقدة، الهاجعة والثاوية. . . (قا: عقلية الكهل وتخيّلاته حيال دفاعه عن ذاته وتحدّيه لأخصامه).

يؤكّد عِلم المعتقدات الفردوسية (كقطاعٍ جزئيّ من الأخرويات) أنّها تتوضّح بالمقارنة، واسترفادِ «علم الأديان المقارن»، والتحليلِ لرغبات الإنسانِ بالخلود، ومخاوفه من المجهول. وثمّة أيضاً تفسيرات أخرى لتلك المعتقدات الوجدانيةِ أشهرها التفسير المؤسَّس على اعتبارها إواليات احتماء، ودعم أو تحصّنٍ، وما إلى ذلك من استجاباتٍ غير مباشرة (لفظية، تخيّلية، وهمية، الخ. . .). غير أنّ التمركز حول قيمة وأدوار المخيّلة، كبعدٍ أساسي ضمن أبعاد الإنسان، يبقى مجزياً وكثير التعبير. فالمخيّلة، أو القوة الإيمانية أو الطاقة الاعتقادية، عامل أساسي في تأسيس المعتقدات الفردوسية عند أمم الأرض، وأديانها وإيديولوجياتها. وليست الفردوسيات، أو الإيمانات بحياةٍ أخرى خالدة، وقفاً على أمةٍ دون أخرى[1]. والثقافة الكهلانية جزء أساسي من ثقافة الإنسان في مواجهته لاعتباط الطبيعة، ورهبة الظلام والصمتِ والاندثار. وبذلك فنحن لا نستطيع إغفال اعتبار ذلك القطاع الكهلاني، داخل الإنسان أو الثقافة، بمثابة نمطٍ أرخيٍّ معروفٍ في الحضارات والتاريخ.

4 ـ بنية المعتقَد الأخروي أو نسقه، طرائق تفسير قطبَيْه (المعذِّب والمُمتِع):

على غرار تفسيرنا العيادي للكرامة الصوفية[2]، والأسطورة والحلم، نفسّر هنا نصّ الفردوسيات، أو خطابها، وطرائق انتاجها. فالأداةُ الرئيسيةُ المنتِجة لذلك النّصّ هي المخيّلة المنفلِتةُ الجامحة، والتي تتوقّد بالصور الرحبة المنفتِحة، وتتأسّس على مسلّماتٍ غير ممحَّصة، ويقينيات غير محدَّدة بدقةٍ.

تنفلِت المخيّلة، بعد انطلاقها من نصّ كثيفٍ معدود الكلمات، من كلّ عقال؛ فلا قيود عقلانية للتخيّل والترميز، ولا حدود أو تخوم وأسيجة تقف في وجه التصور لعالَمٍ مرغوبٍ (الجنة)؛ ثم لعالَمٍ مرهوب (الجحيم، العنف الأقصى، مأساة الوجود)؛ أو لعالَمِ اللاأشياء واللاحياة، اللاواقع واللاتاريخ. تُفهَم المعتقداتُ الشعبية الفردوسية إنْ اعتبرَناها منتوج الإيمانات المتعدّدة المتراكمة، أو إنْ درَسْناها في ضوء طرائق الإيمانات [الإيمانيّات، علم الإيمان] حيث تغدو ممكنة المقارنة مع علم الكرامة الصوفية، والخطاب العرفاني، أو

---

(1) قا: المعتقدات الزرادشتية، المانوية. . . كرّست مجلة العلم والمستقبل (بالفرنسية، السنة 1999) عدداً خاصاً بالعالَم الآخر.

(2) را: زيعور، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، بيروت، دار الأندلس، ط. مصوَّرة.

الفكر الوجداني العامّ بمنطقه وبنيته، أجهزته وفلسفته. ففي تلك الميادين لا يكون التجريب والعقل، المنطق والبرهان، حرية التفكير ومنطقه وأدواته، أمراً مرغوباً أو فالحاً بارزاً.

أخيراً، إنّ الدراسة النسقية للمعتقد الشعبي الأُخروي، التي قلنا إنّها تنتفع كثيراً من دراسة الحلم، أو من الحلميات بعامة، تكون تقليصاً ثم تضخيماً. في الخطوة المنهجية الأولى، يقلّص النصُّ إلى مفاتيح كبرى (مفاهيم هي قوىً، مُفرداتية مفتاحية)؛ ثم يُطرَح كلٌّ منها للتضخيم على بساطٍ عريضٍ يطوي شتى قطاعاتِ الإناسة أو مكنوناتِ اللاوعي الثقافيِ بأنماطه الأرخية. بتلك الطريقة، المزدوجةِ الاتجاه، يُقلَّص الحلم إلى عناصر رئيسية؛ ثم نُفتِّش عن المدلولات الرمزية لكلّ من تلك العناصر. غير أنه من السويّ أن نتفهّم هنا، بعد وَعْيَتِهِ الإواليات المزدوجة الدفينة، التقسيمَ الثنائي البتّار إلى: إيمان «شيطاني» وإيمان «ملائكي»، سافل ومتنعّم، مرذول ومُترجَس، ربّ يكره ويعذّب هنا ويُحِبّ ويَرحم هناك.

ليس القول إنّ الأسطورة، أو المعتقدَ الفردوسي الشعبي، منتوج تفكير إناسي، أو أدبٌ طِفلي (أو ما يشبه ذلك)، أو حلمٌ جماعيٌّ، قولاً تبخيسياً. ولا مجال للقول الآخر الذي مفاده أن خطابنا هنا في الأسطورة (والكرامة، والمعتقدات الشعبية. . .) خطابٌ غير تاريخي، واستمرار للنزعة التحقيرية في دراسة الأسطورة[1]، وممارسةٌ لنوعٍ من الأدلجة حين أكّدت على أنّي لا أشكّ في الأمّهات بل أُمارِسُ اختصاصي هنا الذي هو الإناسة والتاريخ الروحي والمعتقدات الشعبية المعيوشة المقارنة. إنّ مهنتنا هي هنا الدراسة النظامية للممارسات وأنماط التفكير (أو الاعتقاد) المطبَّق؛ وليس للتفسير القرآني أو للوحي والدين. وانهماكنا هو أيضاً بالمتخيَّل والرمزي، أو بالهوامات والخِيلات؛ وليس بالعقل والعقلاني أو بعزل البرهاني والمنطقي (اللذَيْن هما، في جميع الأحوال، الأهَمّ من أجل تحقيق التكيّف الإسهامي في مجال ثورات العلوم والتّقانة. . .).

5 ـ التصوّرات حول الجنّة أو المكان المطلق (الكامل، الخالد، الثابت، اللامُزمَّن)، عيّنة من تغليب الحلم والخائلة والذاكرة كما الحادِسة:

إنْ كُنّا ـ في الفردوسيات ـ لا نشعر بالضرورة والنفع لقراءةٍ حلميائيةٍ تفتش في الأغوار وتلتقط الرموز، فقد يكون صائباً وذا مردودٍ اختيار عيّنة ممثّلة. فبذلك، ووفقاً لطريقة الدراسة بالعيّنة، تكون وِصافة (علم الوصف) الجنّةِ مجالاً قابلاً لأن يَختزِل قطاعاتِ

(1) را: تركي علي الربيعو، من الطين إلى الحجر (بيروت، دار رياض الريّس، 1997) صص 100-102.

الفردوسيات كافة[1]، أي: حال القبر وأقاويلهم عند القبور؛ حقيقة الموت وما يلقاه الميت في القبر إلى نفخة الصور؛ صِفة أرض المحشر وأهله؛ صفة العَرَق (قد «يغيب أحدهم في رشحه إلى أنصاف أُذنَيه»)؛ صفة يوم القيامة؛ صِفة المساءلة؛ صفة الميزان؛ صفة الخُصَماء وردّ المظالم.

ومن الموضوعات الأخرى، بحسب الغزالي في «الإحياء»: الصراط، الشفاعة، الحوض؛ صفة جهنّم وأهوالها وأنكالها؛ صفة الجنّة، صفة حائط الجنة وأراضيها وأشجارها وأنهارها؛ صفة لباس أهل الجنة، وطعامهم...؛ صفة الحور العين والولدان...[2].

6 ـ محاكَمة الفردوسيات. الحلم الرؤيوي الجماعي، والإنتاج الجماعي المقدَّس. التّنرجس الجماعي وتسفيلُ «المُعانِدين»:

إنّ تفسير الفردوسي على غرار تفسير الحلم معناه أننا نعتمد الطرائق عينها؛ وأنّنا أيضاً نبتغي استكناه الرمزي والمتخيَّل واللاواعي، وتفحّصَ الإواليات الدفاعية المؤسِّسة و«العُقد» أو العوراض المحرِّكة. لقد انطلقنا أعلاه من اعتبار القطاعَيْن، الحلميات والفردوسيات، يعودان إلى نمطٍ واحدٍ من التفكير؛ ثم هما يعكسان تحوّل المجرّدِ أو النظري إلى مشخَّصٍ ومحسوس؛ كما أنهما عطاء الرغبة الحنينية، ويبالغان في التأسّس على المخيّلة واللاسببية والتضخيم المنفلِتِ اللامحدود.

إنّ تصورات الإنسان حول أوصاف الجنة ترغيبية، وتحقيقٌ لكلّ أمنية، وخروج على التاريخي والسُّنن؛ فهنا إلغاء للزمان والمكان، وطلبٌ للحقيقة المطلقة، أو للأكبر والأعظم في كل شيء.

1 ـ كان هدف الأسلاف وعظيا. أرادوا الترغيبَ والترهيب، وسَوْقِ الناس إلى الانضباط؛ ولم تكن غايتهم البحث «العلمي» أو الوصف لوقائع وأحداث. فهم قد حرثوا في ميدانٍ من واجب الدارس الراهنِ تحديد أغراض ذلك المجال، وطرائق دراسته، ونَفْعَ وصفه واستخراج رموزه وتعبيراته اللامفصوحة واللاواعية. وليست، بعد ذلك، محاكَمةَ

---

(1) سبق أن أخذنا الغزالي ممثلاً، أو كرامزٍ، للأسلاف الذين اشتهروا في ذلك المجال الذي ندرسه هنا، وفي كتاب سابق، تبعاً لمنهجيةٍ ظاهراتيةٍ: فنحن نتناول الموضوعات بعينٍ غير منحازة، غير حانقة، غير تقليصية، ضمن سياقٍ وتاريخ وطموحات...

(2) را: إحياء علوم الدين (بيروت، تصوير دار المعرفة، د. ت)، ج 4، صص 485-543.

دقيقةً كلُّ محاكمةٍ تتهجّم أو تَسخط، تتهكّم أو تُقرِّظ، تُسفِّل أو تُكذِّب، تُحرِّض أو تُخطِّىء.

2 ـ مرّ معنا أنّ الحلم يحقق كلّ رغبة، ويخترق كل سببية، ولا يعترف بالتخوم والأسيجة، أو بالعقل والمنطق. بل ورأينا أنّ الإنسان في الحلم، وإذْ يمتص كل قدرات الطبيعة أو يجتاف وظائف الألوهية، يُشبه الإنسانَ الهذائي. لماذا؟ وما هو المقصود أو الوظيفة؟ إنّ العقل، في تحليل ذلك المنتوجِ الشعبي، يَعُدّ تلك التخيّلاتِ الفردوسية حلمَ جماعةٍ، أو كراماتٍ صوفية، أو نوعاً من الأدب، وتنظيماً لأفكارٍ تعليمية وتجييشية.

3 ـ لا شكّ في أنّ المُرعِب كثير، وشديد التأثير؛ بل هو أساسي في قطاع الجحيميات. من هنا إمكانات تسلّطه الاستحواذي (الهُجاسي، القهري) على الوعي، عند الطفل والمحزون ومنتظِر الاندثار. إنّ خصائص كثيرة، عند واصف الجحيميات، توجد عند الاكتئابي والذّهاني، ومريض الفوبيا [= الخُوافي...] من القذَر والظلام والأماكن المقفلَة الضيقة...

4 ـ بيد أنّ للجحيميات وظائفها: تُخفِّف من القلق، تُطهِّر، تُعزِّل، (را: وظائف الكابوس، أو الكرامة الصوفية)... ولا يبدو أنّ الإنسان اليوم صار غير مَيّالٍ إلى أفلام الرُعب. فتصوّرُ حيواناتٍ خارقةِ الحجم والقدرة، أو كوارث طبيعيةٍ شاملةِ التدمير (زلزال، بركان، تفجير سلاح نووي)، موضوعٌ مرغوب ويَستجلِب اهتمام الجماهير (را: بعض الأفلام التخيّليّة المنفلِتةِ الأميركية لفكّ حيوانٍ، أو لأناسٍ قادمين من كوكبٍ آخر).

5 ـ حقّقت ثوراتُ العلوم كثيراً من تصورات الأقدمين التي كانت تُربِك العقل وتتحدّى الحسَّ السليم والعقلانية (قا: الرغبة الطفلية بالطيران، قول الأسلاف بعصفورٍ من حديد، الخ...). تجاه الأُخرويات، أنا لم أُدافع؛ ولم أُظهِر حنقاً، أو دهشةً، أو أيّ انفعال. إنّ تأثيراتها السلبية، على الطفل والكهل والاكتئابي، وأهدافها القمعية التهويلية، لا تَخفىٰ على أحد. ورفضها، كما قبولها، يعني أنّنا أمام فهمَيْن، أو قراءتَيْن، للنص الواحد. ليس المنكِر أو المشكِّك أقلّ إيماناً من المرتضي بها. وليس مقصودنا تلفيقاني؛ وليست التوفيقانية رؤيةً دقيقة؛ ولا منهجاً مقبولاً أو عقلانياً.

6 ـ تؤخذ الجحيميّات، كما النّعيميات، وشتىّ الموضوعات الأخرْوية الأخرى، بمثابة مَخْيَلَةٍ أيْ مجالٍ يشتمل على خِيلات [= صوَر، تصوّرات] ورموزٍ ينفعنا استكشافها من أجل قراءة تاريخنا الروحي، وفهم الشخصية واللاوعي، ومشكلات المصير، وحتى علاقة السياسة مع الدين والمعرفة.

وعلى سبيل الشاهد، إنّ كلام الأسلافِ عن «النّوق البيض ذات الأجنحة» قد ينفعنا اليوم أكثر مما قد يثير الاستنكار والتكذيب أو التعجّب. فذاك كلام يستدعي أسطورة يونانية شهيرة يفتخر بها الأوروبي، والثقافة الغربية. ثم إنّ ذلك الكائن المَزْجي [الاختلاقي، الاختلاطي] معروف في الحلم وعند الطفل، وعند الكثير من الأمم أو الحضارات، وفي الشِّعْر والتصوف والفنون الشعبية. . .

7 ـ يَسهُل تفسير الحلم إن اعتمدنا البحثَ عن الرموز في دنيا الفردوسيات (وفي عالَم الغرائبيات، كما سنرى أدناه) التي هي أكبر أداةٍ لالتقاط الرموز العربية الإسلامية، أو اللاوعي الثقافي، أو الأنماط الأرخية. في عبارةٍ أخرى، لا غنى عن الفردوسيات لفهم المعنى الرمزي (أو الحلمي) للنهر والخمر، اللبنِ والعسل، الأشجار والأزهار[1]، الطيور[2] والجمال الأنثوي الأكمل، الأجمل والأمثل في كل مجالٍ وزمان. . . إنّ الحلميات تتغاذىٰ مع الفِردوسيات (والجحيميات)؛ ويتواضَح القطاعان، ويتناضَحان بتكامل.

8 ـ تكثر الكائنات الاختلاقية الاختلاطية: لكلّ منها رموزَه، أو معانيه الراقدة الغورية، أو وظائفه النفسانية عند المستهلِك أو المتذوّق أو المُرسَلة إليه. إنّ الحَيَونسانبات (الكائن المركَّب أو المختلَق من حيوانٍ وإنسانٍ ونبات)، أو الحَيَونْسان (حيوان+ إنسان)، أو الحَيَوانَبات (حيوان+ نبات)، تصورات لا تُفهم إلاّ من حيث أنّها ضرورية من أجل استعادة الإنسان توازنه النفسي الاجتماعي، أو توكيد ذاته وصحته النفسية والعلائقية، أو التطهّر الذاتي وتوفير تكيّفٍ هو ناقص وسلبي، ريثي وغير مباشر، توهّمي وتخيّلي. . .

9 ـ الجحيميات تصوراتٌ وهواماتٌ، أو خِيلاتٌ واستحضاراتٌ، نافعة مناسبة كيما يسيطِر الإنسانُ المنغلِبُ على مخاوفه من العقرب والحية، العطش والحر، القَفْرِ والفقر. . .

10 ـ تنطلق من الجسد، وتنتهي فيه أو تصبّ في طبيعته، النّعيميات والجحيميات، والقطاعاتُ الأخرى من عوالم ما بعد الموت الرمزية والتخيّلية أو الإيمانية والمتصوَّرة. ويبدو، في كل ذلك، أنّ المؤسّس المحرِّك هو خطاب ذكوري، وعادات التفكير والتمنّي والتخيّل الخاصة بالرّجُل وأدواره، موقعه وشيماءاته اللاواعية، قهرياتِهِ واستراتيجيته[3].

---

(1) أيضاً: التين، العنب، الزيتون، النخيل، الأعناب. . .

(2) أيضاً: الناقة، الكلب، الغنم، الخيل، الحوت، الكبش. . .

(3) لا تبدي المرأة، بحسب تسآلٍ (استمارة، استبيان) الجنة، أو رائز الجنان، تجاوباً بقدر ما هي تبدي امتعاضاً وتهرباً أو تأجيلاً للرد وتحفظاً. وتأجيل الجواب، حول معنى ملذات الجنة، كان ملحوظاً عند الجنسَيْن. ويكثر عدد الذين قالوا بالمعنى الروحاني للحور العين والولدان المخلدين. أما =

إنّ «رائز الجنان»، أو اختبارَ الردود حول معنى لذائذ الجنة (وهذه وحدها أثارت مشاعر قَلِقة عند المرأة فقط)، يؤكد وجود فروقٍ فردية مردّها إلى الاختلاف في الثقافة، والجنس (مذكَّر، مؤنَّث)، ومستوى المعيشة، والعاملِ الاقتصادي، ومستوى التديّن أو الفهم للنّص. . .

إنّ الجنة، في المعنى الشعبي، تحقيقٌ غير رمزي لكل مشتهىً، وقفز فعلي فوق كل سُنَّةٍ أو قانون، ومدينة فاضلة ثابتة، وحياة كاملة خالدة أبدية تجتاف الألوهي وقدرات المطلق. . . وبذلك، أو انطلاقاً من هذه الكمالات والطبيعة الخالدة، فإنّ التصورات عن الجنة تكاد تكون حلمية إلى حدّ بعيد؛ إذْ يتأسّس المتوجان على الأسس أو الإواليات عينها؛ ويقومان بالوظائف عينها التي تقوم بها السيرة الشعبية، والأسطورة، والبطوليات (علم البطولة)، وعلم الإنسان الكامل، والكرامة الصوفية، والحكاية الشعبية. . . فكل هذه القطاعات توفّر تكيّفاً، من نوع معيَّن غير مباشر، للإنسان مع ذاته وعلائقيته وتاريخه، مع حقله والطبيعة الاعتباطية واستراتيجيته. . . ؛ كما هي تُشْبع رغباته بالخلود والخصوبة والوفرة، وحياةٍ خاليةٍ من المرض والتعب والقلق.

7 ـ العوامل النفسية المطمورة والانجراحات الاجتماعية المكبوتة في المهدويات، وَغْيَنَة الرمزي والنرجسي والمتخيَّل في معتقدٍ شعبي أو حلمٍ جماعي هو المهديّ

المهدويات مَبْحث، أو عِلم، يدرس الأفكار والسلوكات التي يختصّ بها نَصٌّ رمزيٌّ، أو منسوبٌ إلى شخصيةٍ تاريخيةٍ، يَعِد المتلقّين بالجنة الأرضية الخالدة، وتُقدِّم نفسَها شخصيةً «خارقة» تذكِّر بالإنسان السرمدي أو بالشخصيات التي تجتاف خطاب الألوهية وقدرات الطبيعة. . . ولذلك العلم طرائقه في التحليل والمقاربة، ومصطلحاته ومفاهيمه، وأعلامه وتاريخه. فالمهدويات عِلمٌ يَعتمد طرائق المقارنة، وعلى ذلك يغدو تفسير الفكر المهدوي ممكناً بمقارنته مع طرائق الحلم أو إوالياته وطبيعته؛ ومع وظائف الأسطورة، والكرامة الصوفية، والحكاية الشعبية، والغرائبيات. . . [1]؛ وانتهاضاً من الرغبة اللاواعية بالخلود.

المراد هو، في قراءةٍ مقارنة، أنّ نقص التكيّف والتلاؤم مع الطبيعة (البيولوجية، والفيزيائية) والحقل والسلطة، يثير الانجراحَ والخللَ في الاستقرار والاعتبار الذاتي. وفي

= الفردوسية الأخرى، فلَم تُثِرْ ردود فعلٍ مستنكِرةٍ أو خجولة.

(1) المَهْديات: الأدبيات، أو القطاعات والتصورات، المرتدّة إلى وصف المهدي. المهْدَويّات: هي العِلم، الدراسة النظامية الممنهَجة، المبْحث، الميدان المعرفي. . .

كلماتٍ صارت بمثابة تعبيرٍ عن قانون، إنّ تفسير الأدبياتِ المهدوية يرتد إلى تفسير القطاعات الإناسية المذكورة أعلاه. فكلّها مرتبطةٌ بالعوامل البيولوجية المقلِقة، والضغوط الاجتماعية والاقتصادية، وأخطاء التعلّم الاجتماعي، وعادات التفكيرِ الحلمي (الإناسي، التخيّلي، الخ). فالمهديات تُشبِه جنة؛ ووعد هي بتحقيق كل مبتغى، وكلّ رغبة، وكلّ خيرٍ ومنعةٍ وتوكيدٍ ذاتي... هنا يكون اللاعب الأساسي الرغبةَ اللاواعيةَ باستيعاب مشاعر الكدر، والضغوط النفسية؛ كما يلعب دوراً آخر أساسياً افتقار الإنسان إلى المهارة الاجتماعية في معالجة الصراعات والتوترات في الأنا والحقل الاقتصادي السياسي، وإلى أخطائنا أو تصوراتنا المغلوطة في مجال فَهمِ الألوهية والمصير، أو في مجال التفكير بالقضايا الاجتماعية تفكيراً يقوم فقط على المِخْيال والمُخيَّلة والتخيّل. كما أُشير هنا إلى أنّ طرائق التعامل مع الفشل والانقهار أو الانغلاب، وطرائق التعامل مع الأمل، في المجال المدروس أعلاه، لم تكن بديلاً ناجحاً: لم تكن، ولا تستطيع أن تكون، إيجابيةً أو مباشرة، عقلانيةً ومواجِهة متحدِّية. قد يكون السلبي والمرَضي، التخيّلي والرمزي، عاملاً نافعاً ودفاعات عن حصون الذات والنّحنُ؛ لكنّ الصحة النفسية الاجتماعية أكثر من ذلك وأوسع، أو أكثر اختلافاً وأعماقاً.

8 ـ البيولوجي والنفسي والرمزي، تعاونٌ وتكامل:

ليس العامل النفسي الجسدي مفسِّراً أوحد للجحيميات من حيث هي تعبِّر عن مرض الجسد، وخُواف الاندثار، واكتئاب النفس؛ ومن ثم للنّعيميات التي قد تُرَدّ إلى حالة رضًى عن الجسد ومِتَعِه. لقد كرّرنا أنّ الدين اكتفى بالتعبير عن ذلك كله بالإشارة والمَثَل والاستعارة، وقصد بكل ذلك إلى التهذيب والتربية وغرسِ الإيمان والأخلاقي. صحيح أنّنا نعثر، عند القاع وفي الظلال أو اللاوعي، على الشبقي والغلمة هنا؛ وعلى التشفيّ والانتقام هناك (را: تعذيب المخطىء أو عقابه). ففي الواقع، إنّ الانهمام الترغيبي الترهيبي، أو المازوخي السادي، ليس عاملاً حاسماً أو اللاعب الرئيسي. يَهمّنا، في هذه الخلاصة، نشاط الفكر في ميدان التخيّل؛ وتَهمّنا المنتوجاتُ الرمزيةُ، واللاوعيُ الثقافي، والهوامات، والتصورات... فذلك النشاطُ الفكريُّ ميدانٌ ندرسه بعقلانية، ونحلّل رموزه، ونتدبر مراميه ووظائفه، وننقب في أعماقه وتعاريجه. وكلّ هذا، بغير أن نقرأ قراءة الحانق، أو المؤنِّب المؤثِّم، أو المحرِّض الساخط، اليائس الناقم...[1]. وليس

(1) قا: إبراهيم محمود، جغرافية الملذات ـ الجنس في الجنة، بيروت، دار ر. الريس، 1998؛ الجنس=

الأمر، بحسب تشخيصاتي للظاهرة في الفكر العربي، رغبةً شخصية بتغليب التخيّلي والرمزي واللاواعي على العقل والمنطق والواقعانية. فليست الإشكالية أحروجةً بين الإيمانيات والعقليات؛ والطرائق ليست توفيقانيةً أو تلفيقانيةً بين قطاعيَ الصورة و«الأعْقُولة» [= الوحدة من العقل؛ قا: الأُصْوتة؛ الأشكولة: مورفيم]، الأفهوم والخِيلة، المنطق واللاعقل أو الضّدّ عقل، المجرَّد والمحسوس(1).

9 ـ نقد التفسيرات والطرائق والمحاكَماتِ عند حنفي، مقارنة:

يبذل ح. حنفي جهداً عظيماً في دراسته الترتيبية شبه المستنفِدة للأفكار حول النبوة والمعاد. فقد أورد المعتقدات الأُخْروية عند أشهر المنظِّرين فيها، أو محلّليها والموسِّعين للتصوّرات عنها. وبذلك جعل حنفي ذلك الموضوعَ الرحبَ مجالاً يَسهل تحديده، وحصْر أعلامِه ومرجعيته؛ ومن ثم قدّم أستاذنا الكبير رأيه، بل حكْمه القاطع الشديد الجرأة، والذي يذكّر بآراء الفلاسفة المسلمين (را: ابن رشد، على سبيل الشاهد) في المعاد الفردي وخلود الجنس البشري(2). مقصود دراستنا هنا يختلف عنه عند حنفي: فدراستنا تَنهمك بالصحة النفسية للفرد والنحن؛ وبأنماط التفكير، وخاصة الأنماط السلبية والتيئيسية، وبإواليات التشبيه والتجسيم ومنتوجاتهما المحوَّلة من روحاني وإيماني إلى محسوسٍ ومصوَّرٍ وعياني. ثم إنّ مقصود دراستنا ليس الفقهيات أو المَعادِيّات والعقيدة الدينية؛ إنّه بالأحرى النظر في حقيقة الخِيلة والمخيَّلة، والتعبيرِ بالصّور والأمثال، والأساسِ الحلمي (الفردي كما الجماعي)، والتأثيرِ الشديد للرموز (نعتبرها هنا ذات صلابةٍ أو سلطةٍ توازي صلابة الوقائع وسلطتها)، ومعنى المعرفة الإيمانية، وقيمةِ ذلك الرأسمال المخيالي أو الإرث الفنّي الكبير من الصور والرموز والتخيلات...

= في القرآن، بيروت، دار رياض الريس، 1994. تركي ع. الربيعو، العنف المقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1994.

(1) قا: قطاع القصة العلمية الخيالية في الفكر المعاصر، أيضاً: الأساطير السينمائية، ما حققه الحاسوب، وشبكة الشبكات، وعلوم البيولوجيا أو الفضاء والألكترونيات...

(2) را: حنفي، م.ع.، صص 538-539. حيث يقول «الخلود واقع وليس تمنيّاً، حاضر وليس مستقبلاً، يُكتسَب ولا يوهَب... يتمّ الخلود في هذا العالم من خلال الأثر الذي يتركه الإنسانُ في شعور الآخرين وفي واقعهم... ليس الخلود ميزةً فردية، وبالتالي ليس كلّ البشر خالدين... الخلود في النهاية للحضارة والتاريخ...». وقد قال قبلاً (م.ع.، ص 29): «العلوم النبوية صوفية»... نحن في هذا الكتاب، على ضد ما يفعل أستاذنا حنفي، نأخذ النظرياتِ في تصوير العالَم الثاني، من حيث هي تعود إلى التربية، أو الصحة النفسية؛ أو إلى فلسفة الدين؛ أو إلى فلسفة الإيمان والوجدان.

يقول حسن حنفي: «لا تحتوي النبوة على أسُس علم الفلك. . . ؛ فالعقل والتجريب سابقان على النبوة والطريق إليها. إنّ العقل ليس بحاجةٍ إلى عون، وليس هناك ما يندّ عن العقل»[1]. ويقول، عن عذاب القبر، إنّه: «تصور شعبي للظلام والهواء الراكد الساكن والرائحة العفنة والوحدة والعزلة والوحشة» (م. ع.، ص 422). ويعطي أحكاماً عقلانيةً بتّارة على التصورات المادية التشبيهية والمجسِّمة لمعتقد الساعة (صص 468-488)، فيستنكر ويتجاوز (صص 487-488)؛ ولمعتقد اليومِ الآخر (الحوض، الحساب، الميزان، الكَتَبةَ، الصّراط. . .، صص 489-517). ويُنهي مقاله في الفردوسيات (صص 518-532) بقوله: «إنّ أمور المعاد في نهاية الأمر ما هي إلاّ تعبير عن عالم بالتمنّي عندما يعجز عن عيشه بالفعل في عالم يحكمه القانون ويسوده العدل. . . تنشأ أمورُ المعاد إذن نشأةً سياسيةً اجتماعية اقتصادية»[2].

أنا لا أتدبّر، طبقاً لأصول المحاكمة عينها، المقالَ في الفردوسيات والجحيميات؛ ففي حين أنّ حنفي، ذلك المفكّر الشجاع، يقول: «فالجنة والنار هما النعيم والعذاب في هذه الدنيا وليس في عالمٍ آخر. . . الدنيا هي الأرض، والعالَم الآخر هو الأرض»[3]؛ أتفحّص، من جانبي أو انطلاقاً من اختصاصي ومقصودي، الصحة النفسية والتحليلَ النفسيّ لذلك المقال وتأثيرِه أو مفاعيله، وأُسُسَ إنتاج الفكر الشعبي الأُخروي (الحلم، الخِيلة، التصور، الاستيهام، الميثة، التّرّهَة، العقلية الإناسية أو الشاعرية، إواليات الاستقرار النفسي الاجتماعي اللامباشرة. . .)، والوظائف النفسية والاجتماعية للمَعاديات، وإمكان الإيمانيات على الجَمْعَنَة والرَّوحَنة.

10 ـ النبويات الراهنة، قطاع فلسفة الدين الراهنة داخل المدرسة الفلسفية النقدية:

لا ترفض فلسفةُ الدين الراهنة قراءةَ النبويات والمَعادياتِ على نحو ما فعله كثيرون، في الفكر المعاصر، من أضراب حسن حنفي. لكلٍّ الحقّ في التعبير عن تفكيره وأفكاره، أو تحليلاته وطرائقه؛ ولا يحقّ لأحدٍ الاستياء والغضب، أو إخراج تلك القراءة من دائرة المباحِ أو المسموح ثم الحلال. ذلك لأننا أمام قراءةٍ تنتمي إلى طريقةٍ في النظر هي: شخصية، ونقدية، ومعروفة في التراث، ومنتمية إلى الإسلام، وذاتُ مستوى مختلفٍ أو ذات نصّ له استقلاليته وإيجابياته الكثيرة الجريئة، ومجاله الواسع المرنِ والواعِد.

---

(1) م. ع.، ص ص 29, 30, 33.

(2) م. ع.، صص 532-533.

(3) م. ع.، صص 533-534.

لا تقول القراءة الفلسفيةُ، أو التأملية، المؤسَّسةُ على الثقة بالتعدّدي وحقّ الاختلاف، إنّ مقياس الكذب والصدق هو هنا المعيار الأوحد، والمُحاكِم الحاسم، أو القاضي البتّار. فهنا تدبّر عام للوجود والدين والإنسان، وتفكّر في أمور الدنيا والمعرفة وخلق السماوات والأرض؛ وهو تدبّر وتفكّر تحثّنا عليهما النبويات نفسها، وعِلم المعرفة، وفلسفة الدين، وعِلم الإيمان (الإيمانيات). . .

غير أنّ الفلسفة الراهنة، في مجال الإيمان (را: الإيمانيات أي المبحث المنهجي النظامي في الإيمان الموسَّع المنفتِح)، تَدرس النبوياتِ من جهاتٍ أخرى مختلفةٍ عن الدراسة التقريرية الوعظية (التهويلية، البتّارة. . .) التي تقفز إلى القول بالأسس اللاعقلية للنبوة وبالتالي إلى رفضها لأنها ـ في ذلك المنظور المتسرّع أو الأُحادي والقاطع الحاسِم ـ مناقضة للعقلانية، والحقائق التجريبية، والمعرفة العلمية، والقوانين الطبيعية، والسببية. . .

1 ـ إنّ القفز إلى العقل أو النطق باسمِه، واعتمادَ طرائق العلم، من أجل نفي النبوة منطق غير فلسفي. فهنا نقلٌ للفلسفي، كما الإيماني، إلى غير مجاله، وتقليصٌ للإيمان والفلسفة والمِخيال إلى مجال العلم المحض. ليس المبدأ الاقصائي كافياً لإقامة علمٍ للعقل وفلسفةٍ مبتكَرة؛ والنظر الفلسفي في النبوة لا يكون قولاً برهانيًا (عقلانياً، شمولانياً) بمجرد التكذيب والدّحضِ، أو بتسفيل النظريات التراثية المختلفة حول النبوة والدين أو العقيدةِ والتشريع.

لماذا لا يَصُحّ أن نختار ـ أو نُناقِض ـ بين النبويات (أو الفلسفة، أو فلسفة الدين) والعلم؟ لأنّه لا دقة في تلك الثنائية الحادة؛ ولا هو سديد طرحُ المشكلة على شكل أحروجةٍ ذات قطبَيْنِ متصارعَيْن متكافِئَيْن: العقل والإيمان، العقلي والأصطوري، الأفهومة والأخيولة. وليست الإشكالية هنا بين سويّ ومرَضي، مقدَّسٍ ودنِس، متعالٍ ومحايث، موضوعي وذاتي، التاريخ والضد تاريخ (أو الغير تاريخ، اللاتاريخ)، التفكير البرهاني (المَنطقي، التجريبي) والتفكير الشعبي (أو الحدسي، الإلهامي. . .).

ليس العقل كينونةً محضة، قائمة بذاتها؛ وليس هو الأداةَ الوحيدةَ والكافية النافية في صياغة الحقائق وكشفها، أو الأفهومَ المسيطِر، أو الجسرَ المنقِذ، والمحتكِرَ لكل طرائق المعرفة، والقاتل للإيمان أو المتغذّي بمحاربة المخيال والمشاعر، الأدبِ والفن، الإبداعِ والوجدانيات. . .

إنّ العقل قابل للنقد؛ ونقدُ العقلِ، بواسطة العقل، لا يعني إخضاعه للميثي

[= الأصطوري] أو الميتافيزيقي بقدر ما هو نقد لإواليات العقل أو طرائقه والافتتان به. إنّ نقد العقل انصباب على كشف تناقضاته، وفضحٌ لاستعمالاته كأداة قمع، أو كأداةٍ للسيطرة والترويض؛ وللمراقبة والانفلاتِ من الأنسَنةِ والأخلاق. وذلك النقد هو الذي يُظهِر أنْ لا إمكان لسحق المتخيّل واللامعقولِ وضد العقلي. ومن الأدبيات اللزِّجة، والقابلة للتكديس، قولنا إنّ الإيماني أو المخيال ليس يعني رفض التنوير بالعقل، ورفض الحرية، والرضى بسيطرة المسبق والجاهز، أو الأيديولوجي والنقلاني والذاتاني، أو الشاعري والبياني واللفظاني.

أخيراً، إنّ العلاقة بين الأفهومة والأخيولة علاقة وحدةٍ مرنةٍ منفتحة. فهما جانبانِ متناقضان فقط حين ننظر إليهما منفصلَيْن ومعزولَيْن. وهما ليسا السقف والأعماق، النخبة والشعب؛ فالعقلانية تعرّجية، وغير مستقيمة.

2 ـ ليست النبويات، في الفكر العربي الإسلامي، فقيرة؛ ولا هي قادمة من العدم، أو بعيدة عن التاريخي، أو خاصة بأمّةٍ واحدةٍ في العالم. إنّها لا تُفهمَ بالطرد والنفي؛ ولا تُحاكَم فقط تبعاً لأجهزة العقل والعلم في زمن ثورات العلوم المُتَقْنَنَة. فعلينا أن نقرأها ضمن علم الأديان المقارن، وضمن النبويات في الأمم الأخرى، وعبر سياقٍ حضاري وتطوراتٍ تاريخية. والأهمّ هو أنّ النبويات ليست كتلة واحدة، أو نظريةً واحدية السطح والمستوى. والنّصّ النبوي شديد الغنى، متعدد الوجوه والأضلاع؛ وليس هو خالياً من الأغوار، فقيراً بالنداءات الساميةِ، والمثيرات للعقل والسؤال والتفكير[1]. والقراءة الاعتزالية، على سبيل الشاهد، لذلك النص دليل على أنّه كثير التعاريج والتلافيفِ والقيعان، واسع الآفاق، بلا أسيجة، ومنفتِح على الاحتمالي والمرن والاجتهادي بإطلاق.

3 ـ أعتقد أنّ قراءة فلسفيةً للوعي الديني الإسلامي المعاصر، والمستقبلاني، تُنمّي فينا استقلاليةَ الوعي الأخلاقي، ومحاورةَ الأديان «المشرِكة»، والموقفَ الإيجابي المنفتِح تجاه «الدار العالمية للفضيلة والقيمة ومعايير السلوك الرفيعة الإنسانوية، أو للخير في الفعل والعلائقية والمسكونة». في ندوةٍ حول السيد رشيد رضا ومجلة المنار، دعت إليها جماعة «مشروع الفلسفة في العالم والتاريخ»، قلتُ إنّي أتغذّى بالنبويات التراثية من أجل محاورة الأديان الهندوسية، والمعتقدات الكونفوشية؛ وإنّه لا حقّ لأحدٍ في الاستعلاء حيال دين،

(1) أظهرنا، أعلاه، أنّ مقولة الإنسان الوسيط بين الألوهية والبشر، أي الإنسان المتربِّب كما الرَّبِّ المتأنِّس [الناسوتي]، مقولة عالمية (أصيلة، سِنْخِيَّة). فهي نمط بشري أو نمط أرخي.

أو في رفض دين، أو في الرؤية المركزية الاحتكارية التي ترى أنّ دينها هو الأوحد، وأنّ كل ما عداه يقع في دائرة اللاحقيقة واللامعنى أو في الكُفْر والشِّرْكِ واللاخلاص.

4 ـ في التفكير الراهن، المستقبليِّ النزعة والموضوع، تهمّنا دراسة الإيماني في وظائفه المستقبلية ومواقعه الراهنة: إنّنا نضع أمام الوعي، ونستوعِب، ما كان أسلافنا يعطونه للنبوة من وظائف؛ بعد ذلك ننتقل إلى أنّ النبوة تعطي ثقافات الإسلام (المعاصر، كما القديم) العديدةَ وحدةً في الشخصية، وإمكاناتٍ للتفاهم والتحاور والإلفة، وانسجاماتٍ أو مشترَكيةً في المعتقدات والتوجّهات تتجاوز الأمكنة والأزمنة والخصوصيات الدقيقة الضيّقة (را: الوعي الديني المشترَك في ثقافات الإسلام المعاصر).

بيد أنّ الأهم الذي نتعلّمه ونعيد ضبطه، داخل النبويات التراثية، هو ما يعود إلى نظريتها في المعرفة؛ ثم في طرائق اكتشاف الحقيقة، وتوليد المعاني، وفتح الآفاقِ ومجالاتِ النظر. إنّ النبويات العربية الراهنة منطقية، ومنفتِحة؛ ولا تعادي عِلماً أو تلغي دور العقل؛ ولا يحقّ لها أن تُعوّق أو تُناقِضَ النشاط العلمي في مجال الاستنساخ والبيولوجيا والالكترونيات الثائرة...

إنَّ نظرية النبويات في المعرفة وبناء الحقيقة تتميز بخصائص وطرائق هي، بحسب المعرفيات في مدرستنا الفلسفية الراهنة، فالحة منتِجة في مجالٍ معيّن لم يفقد بعد قيمته وقدراته. فذلك المجال مكرَّس وخاص بأحد أهمّ أبعاد الإنسان؛ ثم إنّ الطرائق المعتمدة هي ذاتية النزعة والاتجاه، حارثة في علوم الإنسان والمجتمع والنفس (الإنسانيات والاجتماعيات). لا تُناقِض النبوياتُ الراهنة مفاهيمَ ما بعد الحداثة (اللاسببية، اللاقانون، اللاحقيقة، اللاإنسان...)، ولا تتنكّر فلسفة الدين لثورة الحاسوب والصورة والبيولوجيا وطرائق العلم المعاصِر. فالمرام كلّه يكمن في أنّ الإنسان ليس بُعداً واحداً، والعقل ليس كل الطرائق. وفي عبارةٍ أخرى، إنّ فلسفة الإيمان لا تغلِّب الحدسي والإيماني أو الإيديولوجي والديني على ما هو عقلي، وعلوم، وروحيةُ ما بعد هذه التكنولوجيا المتفاقمةِ المذهِلة. فهي، على الأحرى، فلسفة تُحرِّك الحدسي والأخلاقي تحريكاً عقلانياً وشمولانيا ومؤنسَناً.

مرّ في الفصول السابقة أنّ المعرفيات نظرياتٌ عديدة متكاملة، أو هي كلّها موجودة متحركة في النبويات؛ نتذكّر ـ كشاهد ـ ما أعطيناه أعلاه لدور الخِيلة. وتُغذّي النظريةُ النبويةُ في المعرفة أهميةَ النفسي واللّغوي والرمزي في بناء حقائق. وثمة أيضاً طرائق أخرى ـ داخل النظرية النبويةِ في المعرفيات وعِلم العِلم ـ تُنتِج معارف دقيقةً وغير خاضعةٍ للآلوي

والعلموي والوضعاني؛ منها: التعاطف، المحبة، الإلهام، الفيض، الإشراق، الحدْس، الانبثاق، الإنقذاف، الانبجاس، الاختمار اللاواعي، الغفران، تأمّل الوجود، تدبّر المصير، المعرفة غير العقلانية، التذكّر. وليست هي غير مجزية طرائق المعرفة بالمعاناة، والاستبطان، والإنكفاء على العالم الداخلي في الإنسان، والاقتداء، والمعيوشية؛ فكلّها طرائق يعتمدها الفكر الصوفي، والعمل الإبداعي، وفلسفات الأخلاق والروح والميتافيزيقا (را: الفلسفات المثالية أو الأمثلية).

إنّ إزاحة قراءةِ النبويات، من المجال المتقبَّل إلى القراءات المحظورة والمطرودة، تنقلنا إلى تدبّر مقامات المحرّم والمنفي أو المهمَّش. في عبارةٍ أخرى، إنّ النظريات اللاغيةَ للنبوة، أو المشكّكة بها، أو الناقدة كما الموضحة لها (را: النظرية الاعتزالية في النبوة)، تُعلِّم وتغذي طرائقنا المعاصرة التي تعتمد التفكيك، والمقارنة، والنقد التحليلي والتاريخي، والحراثة في اللامفصوح ـ كما في المحرّم والمحظور والمعتِم ـ بغير خوفٍ أو قيود مسبقة (را: أهمية وقيمة هذه الطرائق في المعرفيات، وفي فلسفة العلم الراهنة). أخيراً، إنّ قراءتنا الراهنة للنبويات تفيد معرفتنا التنقيبية التفسيرية لظاهرة النبوغ، والاختراعِ الحدسي، وكشفِ الحلول اللاواعية أو بطرائق الاختمار؛ ولاكتناهِ المعرفةِ الفورية اللاإراديةَ واللامتعمَّدة، وقيم القلب أو العاطفة والوجدان، وجموح المتخيَّل عندما يفقد ارتباطه بالواقعي. . .

5 ـ تثير ظاهرةُ التفصيل في الوصف والإفراط في التشبيه، في الأخرويات أو المَعاديّات، سؤالَين هما: الأول، وهو يدور حول أسباب تلك المبالغات والمزايدات في تجسيم الروحاني والمنزَّه والإيماني. الجواب هنا هو أنّ المنافسةَ مع الأديان أو العقائد الأخرى لعبت دوراً تضخيمياً. ثم إنّ التقريظ الذاتي، أو التمركز الشديد والأحادي حول النَّحنُ، قد قصد إلى التجييش والدفاعي. لقد أتت التوهّمات والتظنينات أيديولوجيةَ الطابع، وقراءةً استنباطيةً تخيلّية للنصّ الديني المقتضب والروحاني، اللاتفصيلي والإلماحي، الهادف إلى التربية وتشذيب الغرائز. وفي تقديري، لقد كان ذلك العمل التشبيهي التجسيدي، الأدبي أو الخيالي، عملاً ظنّوه تعبّدياً، ومقرِّباً من الله تعالى، ومعمِّقاً مُرسِّخاً لمبادىء روحانيةٍ بوسائط حسّيةٍ تشبيهية، أو تصويرية وحَشوية، أو بيانية وتخيّلية.

أمّا السؤال الثاني، وقد سبق أن أجبنا عنه في كتابٍ سابق، فينصبّ حول جهاز الفكر (أو الأدوات المنتِجة)، ونمطِ الشخصيةِ التي تتقبّله وتتفاعل معه. لقد قلنا إنّ ذلك الجهاز هو هو الذي يعمل ويقود في التفكيرات الإناسية؛ فهنا نجد العقلية التشاركية، والإختلاقية،

والمتمركزة حول الأنا وجبروت الأب أو الطبيعة، والنزعة الاصطناعية[1]؛ كما نجد أيضاً مقولات ما فوق الطبيعي، وعجزِ العقل عن إدراك الإيمان، والوعيِ الخاص، وخواص الخواصّ، والمخيال الكُلّيّ الجبروت.

قد يكون موضوع السؤال الثالث متعلّقاً بالوظائف النفسية الاجتماعية أو بالصحة النفسية لكاتب الجحيمات وما يناقضها من جهة؛ ثم، من جهةٍ أخرى، للمتذوّق أو المستهلِك لها. إنّ طبيعتها الواقعة خارج المكان والزمان ـ أو المجتمع والتاريخ ـ تجعلها من المنتوجات والمستهلَكات التخيّليةِ اللاواعية؛ ومن جرّاء ذلك فهي تؤدّي وظائف تكييفية غير مباشرة. يعني هذا أنّ القارىء يستعيد استقراره النفسي باللجوء إلى تلك القصص حيث يجد التعويض والتبلسم، التغطية والإبدال، الحلول الرّيثيةَ والتكيّف مع الإنجراح والقمع ومشاعر العجز والفشل. وكذلك فإنّ المُرسِل أو الواصف أنتج سلعة تبعاً لإواليات دفاعية: إنّه يُضفي على النصوص أوهامه وتصوراته، رغائبه ومخاوفه اللاواعية، آراءه وقراءاته للألوهية والطبيعة والسلطة، مستواه الثقافي وانجراحات شخصيته وعلائقيته.

6 ـ للخلاصة، بعد كلّ ما مرّ، أنا لا أنتقل من الانهماك بمجال الجحيميات أو نقيضها إلى الاستنتاج بأنّها لصيقة بالإسلام الذي كان يؤخَذ أو يوصَف كدينٍ حسي ولذّويّ؛ أو بأنّها تؤكّد وتعزّز التصور الماديّ والرغائبي للدين. إنّها إنشاءاتٌ لفظيةٌ، أو قراءة حِسّيّانية بدنيةُ النزعات، شهوانية النسغ والعصارة، إلغائية للروحاني والسّامي أو الاعتباري والمعنوي، تجييشية وأيديولوجية...

أنا أرى أنّ للإسلام، حتى من خلال الأدبيات هذه، ضلعاً روحانياً كثير العمق والاتساع. تُستدعىٰ التجربة الصوفية، على سبيل الشاهد؛ وثمة أيضاً الإلحاح على دور النوايا في الأفعال والأخلاق، وعلى التفسيرات الرمزية والعرفانية والفلسفية للقرآن[2]. إلاّ أنّ أبرز شاهد، على الروحاني والتأويلاني والمعنى الاعتباري والرمزي في الإسلام، هو التصريح الذي اختتم به الغزالي تفسيراته التشبيهية والشهوانية للأخرويات؛ فقد قال: «فلا ينبغي أن تكون همّة العبد بشيءٍ سوى لقاء المولى. وأمّا سائر نعيم الجنة، فإنه يشارك فيه البهيمة المسرَّحة في المرعى»[3].

---

(1) را: العقلية الطفلية (ومقارنتها بالتفكير الهذائي، أو الشاعري، أو الصوفي، أو الحُلمي، أو البدائي).

(2) قا: زيعور، التفسير الفلسفي للقرآن عند ابن سينا؛ را: التأويل عند أهل الأقاويل البرهانية (ابن رشد، كشاهد).

(3) الغزالي، احياء، ج 4، ص 543.

ويقول أيضاً: «نستغفر الله تعالى... مما ادّعيناه وأظهرناه من العِلم والبصيرة بدين الله تعالى مع التقصير فيه... ونستغفره من كلّ خطرةٍ دعتنا إلى تصنّعٍ وتكلفٍ تزيّناً للناس في كتابٍ سطّرناه أو كلامٍ نظمناه...»[1].

7 ـ تكون التكييفانيةُ الإسهامية، وفلسفةُ النضج المتناقِح أيْ الرشدانية في الأنا والنَّحنُ، إعادةَ ضبطٍ وإعاداتٍ للمَعْنَيَة والتعضية والتمير. لا نستطيع الإلغاء؛ بل نقدر على إعادة القراءة، وخلق المدلولات الجديدة، في ضوء المشكلات الاجتماعية الراهنةِ وأنوارِ العلوم الدقيقة المنفتِحة الآفاق والقفزات. هنا نقول إنّ تلك العلوم هي الأُولى والأَوْلى؛ فالتعزيز والتمير لطرائقها وثمراتها عامل هو وحده الذي يسمح لنا أن نقول إنّ العلوم الإنسانية أو فلسفة الدين أو الميتافيزيقا «علوم» هي، بدورها أيضاً، مهمة ولا بدّية لأنها متعلقة بالكينوني، والروحاني، وأبعاد اللاعقل معاً والعقل في الشخصية البشرية.

8 ـ لا يفوتنا، بَعد التحليل المطوّلِ أعلاه، أن نَقتِضَب الأحكامَ التي أوصلنا إليها أو أتاح لنا لفْظَها. نبدأ بالتأكيد على أنّ الأُخرويات حقلٌ إناسي اتَّصف برهاناته ومنطقه، موضوعاته وأساليبه؛ وحرَّكته عوامل اجتماعية (واقعية، تاريخية، سياسية واقتصادية) غذّت وضخّمت الأفكار الروحانية القليلة وشديدة العموميةِ التي أتى بها الدين. ورأينا طرائق ذلك الفكر؛ فهي تقوم على التخيُّلِ والتّظنين، القياسِ والتشبيه، الجَسْدَنة والتَّمَسْرح، التضخيم وإعادة الروحاني والمجرَّد والمبدأ إلى المحسوس والطّفلي والصورة... المُراد هو أنّ تلك الطرائق انتجت أو تُنتِج معرفةً ليست تجريبية؛ وإنّما المعرفة هنا محكومةٌ بالذاتاني، والخِبرات المأساوية أو الأُمنيات المشتهاة والمتخيّلة، والوساوس، والقهريات، والسببية المحكومة باللاوعي الثقافي، واللفظانيةِ، واللغة السحرية، والتصورات غير المرِنة عن الدِين والألوهيةِ والسلطةِ والحقيقة (را: عِلم الغرائبيات، عِلم الخِيلات...).

ورأينا، أعلاه، أنَّ نقد الأخرويات ـ كنقدِ النبويات (والدينِ، بعامة) ـ لم يُرعِب الفكر. فقد كان نقداً هو، بحسب تشخيصي للظاهرة، مؤشّر على حيوية، وظاهرة صحيّة، ودليل انفتاحٍ ومرونةٍ أو لا تطابقٍ مع لغة المسموع والمنقول... لذلك يقال هنا، بلا وَجَلٍ، إنَّ ذلك النقدَ كان حاجةً اجتماعية، ونشاطاً يُميّز الفكر، وقسماً من الأُخرويات غير منفصلٍ عنها، ومستولِداً لأفكارٍ وتصوراتٍ جديدة، وتوتيراً خلّاقاً يمنع الانصياع والتطابق المقفِل الساكن...

(1) م. ع. ص 544 (عن الأخرويات عند الغزالي، را: م. ع.، صص 485-543).

ورفَضْنا المواقفَ الانفعاليةَ التهجّميةَ من الأخرويات والقطاع الإناسي عموماً، ومن الخِيلة والرمز أو الإيمان والوجدان، ومن اللاعقل والحلمِ الجماعي، وطرائق الحدسِ والإلهام والاختمار اللاواعي... فتلك الطرائق والقطاعات والأنماط المعرفية نأخذها كميادين معرفية، أو علومٍ مستقلة، أو أدبياتٍ لها حدودها ومقاصدها وتاريخها، وموقعها...؛ فنحن، اليوم، نَهتمّ بالحقل والعقل، أو بالعِلم والتِّقانةِ؛ وتثوير الثقافة الراهِنَة ـ الجاري فعلاً وفي كلّ المجالات والقطاعاتِ وكلِّ الإنسانِ وكلّ إنسانٍ ـ تثويراً يؤثِّر أو يُثوِّر في الثقافة الدينية والعلاقة مع السلطة والألوهيةِ واللقمة أو المأساوي والمجهول. وإنْ كنّا نَرفض المواقف الانفعالية من الأُخْرويات والرؤيويات والنبويات، فلأننا لم نَرَ أنّ التجريح أو التقديس طريقةٌ إشفائية أو أداةُ تَفحّصٍ وتحليلٍ مُمحِّصٍ مقارنٍ. بل ويُضاف إلى ذلك أنّ تلك المجالات قِسمٌ مِنّا؛ أو هي ذاكرتنا، وأهلُنا وشخصيتُنا، والمِلاطُ الذي ماسَكَ وحدتنا عبر الزمان والمكان والذي هو، بحسب تحليلي، قادر اليوم على أن يخضع لإعادة البَنْيَنةِ ومن ثم لإعادة الترخيم التكييفاني الجديدِ والمختلِفِ عن التراثي، والمعهود، والنقلانيةِ الاستمرارية، والحَرْفيةِ المتطابقةِ مع تاريخها المجمَّدِ بغيرِ تأزّم أو انفصالٍ أو قطيعة.

ومن الكلام المبذول، والذي قد يبدو دفاعياً تقريظياً، كلامٌ يذكّر بأن ذلك البُعد ـ في الإنسان والثقافة أو التاريخ والوعي ـ لا يستطيع أن يطالِب بنقض العقل، أو رفضِ العِلمِ، بقدر ما هو يكتفي بالإشارة إلى أنّه مجرّد بُعْد؛ وأنّه فتح آفاقاً، وحرث في ميادين، وخَدَم طاقات الإنسانَ، وشَرّع أبواباً وقَدَّمَ أفهوماتٍ ومنتوجاتٍ وأفكاراً... كما أنّه لعِب دوراً في إغناء المَرْمَزة الجماعية، والمَخْيَلة، والمَصْوَرة، والقوة الحالمة.

القسم الثاني

تنويعاتٌ ومنسوجاتٌ على جهازٍ واحد هو المخيال

1 ـ اللاواعي والتخيّلي، الحلمي والإناسي، الرمزي والهاجع (البُعد اللاعقلي أو المعتِم):

قد تُعتبر النعيميات والجحيميات بضاعةً شعبية أنتجها جهازٌ تضخيمي واحدٌ كان من منتوجاته الغِرارية الأخرى: المَهديّات، ونقيضها أي الدَّجّاليات؛ والمُدن الكاملة (را: مدن التصوف المكملَة، مدينة الأولياء؛ مدينة البطل الشعبي أو السِّيرةِ الشعبية)، ونقيضها أي مُدُنُ الفِرَق والبِدَع وبعض الأقليات داخل الأمّة والفكرِ والدين؛ والغرائبيات في قطاعَيْها المتكاملَيْن: التصورات أو «الكائنات» الخيّرة، والكائنات الشرّيرة؛ وثمة أيضاً: الجانّ المؤمن والجان الكافر، النّحنُ المؤمنة والأنتُم الكافرة الرجيمة، ناقة صالح و«دابّة الأرض». . .

تقوم هذه «البضائع»، التي رأينا أنّها منتوج آلةٍ «بيانية» واحدةٍ، على اثنينيةٍ حادةٍ مقدّسةٍ هي تسفيلية معاً ومنرجِسة. هنا تشتغل إوالية تضخيمية مفرطة على إنتاج تخيّلاتٍ تضئيلية تبخيسية للمُعادي والمخالِف، وعلى تكديس تخيّلاتٍ وإسقاط تمثّلاتٍ تكَمْلِنِ النّحنُ وتؤمثِلها.

نقول في المهديات، وما هو من نمطها أي المدن الشعبية والصوفية والغرائبيات (اللاحدوثية، اللاخاضعة لمقولات الزمان والواقع والمكان. . .)، ما سبق أن قلناه أعلاه في صدد النمط الفكري أو الأداء والقوالب التي أنتجت التمثّلات النعيمية. ونلفظ الحكم عينه على الطرف المناقِض. فالمنطقُ هو عينه: مُسَفْلِنٌ ومكملِن. والتخيّلي هو الاوالية التي تعيد الاستقرار النفسي الاجتماعي للمستهلِك (وعند المنتِج، أيضاً). وهنا إواليات الهروب من التاريخ، والفرار إلى اللاتاريخي، واللاعقل، وضد العقل والأحلام اليقظويةِ الجماعية؛ وهنا أيضاً: التغطية والبلسمة للمخاوف من اعتباط الطبيعة، والانقهارِ أمام القمع والمرض كما الجهلِ واللقمة.

توفّر تلك الإواليات الحيلية اللامباشرةُ (الناقصة، الرّيثية، الحلمية) هنيهاتِ ارتياحٍ

نفسي اجتماعي. لكنّه ارتياح ظرفي، عطوب، وهمي، لفظي، نكوصي وحنيني[1].

هنا أدبٌ «فنتازيٌّ» (را: الفنطاسيا، عند الفارابي) قد يتوهّم البعض اليوم أنّه شبيهٌ بأدب «الخيال العلمي». لا أظنّ، مرة أخرى، أنه من السديد القول إنّ المعتقدات العربية الإسلامية، التي ندرسها هنا، سبقت إلى تخيّل الديناصور (قا: التفسيرات الفولكلورية لدابة الأرض)، وأفلام الرعب الشائعة، والطائرة (العصفور من حديد، عند أسلافنا)... ربما يكون، في الحالتَين، نوع من الشبه البعيد، أو المظنون والمفترض أو المفروض تعسّفاً واعتباطاً: ففي الحالتَين نجد سيطرة اللاعقل، والتخريف، والاختلاق، والنزعة الاصطناعية، والتمركز حول الذات، والعقلية التشاركية الموجودة عند الطفل وفي الهذاء... ومن الشبه الكثير بينهما شَبَهٌ في الوظائف؛ فالمرعِبات السينمائية أو المتخيَّلة قديماً تساعد الإنسان على التطهّر، والسيطرة على المخاوف، والتنكّر للواقع المؤلم والقواهر، والعواهر السياسية... وفي الحالتَين أيضاً تكون المبالغة مقصودة؛ وتكون استجلابية، وخارقة، ومنتهِضةً من الجسدي أو من الأبعاد المحرَّمة والمحظورة، والرغائب والإيديولوجيا، والانجراحات (اقتصادية، اجتماعية، سلوكية ونفسية...) بعامة.

2 ـ القراءة النفسانية لقطاع المدن الفاضلة في الفلسفة العربية الإسلامية الموسَّعة[2]:

لا أظنّ أني بالغتُ كثيراً، قديماً وعند المنطلَق[3]، حين اعتبرتُ الفلسفة قائمةً، في بداياتها فقط، على نظر نفساني. ولعلّه ما يزال ممكنا القول إنّ السياسة تأسّست انطلاقاً من واقع الجسد؛ فمن الرغبات والحاجات انتهض الاقتصاد. نقول، هنا والآن، بالنظرية عينها، أي بتلك الأداة عينها، من أجل تفسير قطاع المدينة الكاملة (الفاضلة) داخل الفلسفة العربية الإسلامية. غير أنه من السويّ الاستطراد كي نقول إنّ التفسيرَ بالنفساني للنُّظُم

---

(1) قا: وظائف الحلم، والكرامة الصوفية، والحلم اليقظوي، والفولكور، والحلم الجماعي، والقطاعات الإناسية العديدة...

(2) الموسَّعة: ذات الأجنحة المتكاملة (التركي، الهندي، الفارسي) واللامتوقِّفة. كما توسّعتْ أيضاً مجالاتها إذ أدخلنا (أو أضأنا، استحدثنا، فصّلنا أو أفردْنا) موضوعاتٍ من نحو: الجماليات، علم المعرفة، فلسفة العلم، علم القيم، علم المذاهب الأخلاقية، فلسفة اللغة، فلسفة الدين، فلسفة العقل، الألوهية، التدبير، النفسانيات، التربية، فلسفة السياسة وفلسفة الاقتصاد أو الفلسفة الاجتماعية... وأدخلْنا شخصيات كان يُظَنّ أنّها مغمورة؛ وأخرى كانت مهمَّشةً أو مطمورة.

(3) كان ذلك في دراستنا للفكر الاقتصادي داخل بنيةِ الفلسفة العربية الإسلامية الموسَّعة المتمدِّدة؛ وقد تراجَعْنا عن تلك النظرية بغير التراجع عن إعطاء دورٍ عظيم للعامل النفسي في تكوين المعرفيات والأنطولوجيا والفلسفة المعيارية.

والأفكار الراهنةِ يبدو تفسيراً غير عقلاني، وغير واقعاني؛ كما يضاف إلى ذلك، أنه تفسير قاصر، غير محيط، أُحادي، سطحي وتبسيطي. . .

تُسهِّل هذه الوَعْيَنة لدور النفساني ـ أو الرمزي والمتخيَّل ـ وحدوده، مبدأنا الذي يأخذ، على إهابٍ واحدٍ وداخل قرائنيةٍ واحدة، قطاعَ المدينة الفاضلة، والحلم الجماعي، أو التفكيرَ التخيّلي، والإنتاج الجماعي الإناسي. إنّ المدينة الفاضلة تغدو أقرب إلى الأفهام والألباب إنْ قورنت مع مدينة بطلِ السيرة الشعبية، أو مع مدينة الوليّ وما إلى ذلك من مُدُنٍ غير زَمَكانيةٍ.

وفي جميع الأحوال، إنّنا أمام متنوجٍ خيالي أبدعه الفكر أو المجتمع العربي الإسلامي. إنه قطاع له كينونته المستقلة، أو وجوده الخاص؛ وهو أداة أنتجتها الخائلة، وصقلتها الفاكرة: أبدعت الخائلةُ والرامزة والحادسة ذلك القطاع؛ ونظّمه العقل، أو رتّبه ودقّق فيه.

سِلعة «المُدن الفاضلة» نمطٌ أصلي (أرخيٌّ، أرومي) داخل اللاوعي الثقافي العربي الإسلامي (للمثال، قا: خصال الرئيس في تلك المدن وفي السيرة الشعبية أو قطاع الولاية. . .). وهي سلعة تبدو كشاشة أو صورةٍ نقرأ عليها انجراحات الواقع السياسي، والاقتصادي، والعلائقي. . . كما تكشف لنا إواليات التكيّفِ مع القواهر، وعادات الشخصية في السلوك والتفكيرِ والاعتقادات. فتخيّل الكاملِ الفاضل نشاط تخيّلي أو رمزي، إسقاطي وإنسحابي، بل ونكوصي أو حنيني وفردوسي. في عبارةٍ أخرى، لعلّنا نستطيع اعتبار ذلك التخيُّل بمثابة أداةٍ ليس فقط لمعرفة الواقع والسلطة ومستوى العلوم؛ بل وأيضاً لنقد ذلك الواقع والسلطة والعلوم.

كان **التأمّل** هو الطريقة الأساسية في ذلك التصور المثالي (الفرداني، الشاعري، المصطنَع. . .) للسياسة والأخلاق والمجتمع. وتلك طريقة غير تجريبية، غير عملية، غير تاريخية. . .؛ غير أنّ التأمل، في الفلسفة، قد يبقى لاعباً ـ وإنْ كان غير باهرٍ ـ في كل حالٍ أو مآل.

كانت المدينة الفاضلة سلعةً حقّقت أماني الفيلسوف المتخيَّلة، أو حلمَ جماعةِ أهل البرهان: فقد أدّت وظائف تطهيريةً غير مباشرة، ودوراً تكييفياً لفظانياً، حيلياً وإسقاطياً. وفي جميع الأحوال، لا أستطيع استبعاد دور النبوة (والرؤيا، والحلم) في تلك السلعة الرمزية. وتَظهَر المدينةُ الفاضلة نمطاً أرخياً لأفكار وتصورات وهمية، أو سرابية، وطوباوية أو غير مكانية، غير حدوثية، غير قابلةٍ للتحقق لأنّ الإنسان الكامل مشروع لن يتحقّق أبداً، بل ولا معنى أو ضرورة لأن يتَحقّق.

أشمولـة

خطابُ التكيفانية

1 ـ نحو إعادة المَغْنَنَة، علم الإيمان أو الإيمانيات المرنة، ثورة التربويات:

ليست الأخرويات في قطاعيها الترغيبي والترهيبي، أي في خطابها الاستحثاثي (التحفيزي، التحريضي، الخ. . .) وتأسّسها على الخائلة والصورة أو النفسي والاعتقادي، ملخِّصةً لقطاعات الإيمان كلّها ومعبِّرةً عن كلّ الدين. . . إنّ الإيمانيات، علم الإيمان، ميدان رحب؛ ومرّ مراراً، أعلاه، أنّ علائقيتها مع علم العقل ليست خطّيةً آلية، وليست علاقةً متناقضة أو غير متكاملةٍ وغير متنفِحة.

إنّ الإيمانيات أشمل من علم العقل، فهي تشتمل على العقل والعلم أو هي تؤمن بكليهما معاً. ونؤمن بالعقل؛ وبالروح والنفس؛ ومن ثم بتكامل هذه «القوى» وتداخلها، وعدم عزلها عن بعضها بعضاً أو تفويق أحدها على الآخر. إنْ ركّز وألحف بعض أسلافنا على المأساوي والمتخيَّل المضخَّم المضخِّم، وعلى القهري، فإنّ التربية الحديثة، للأمة كما للفرد، تُلحِف على لا بدّيّة الحذر من التخويف والقمع والتعسّف؛ وهي تربية تتحرّك بالواقعانية والعقلانية والشمولانية، أو تتمركز حول الواقعي وكُلّية الإنسان والحرية وتَحاور البشرية. وهي، بعد أيضاً، تربية تتغاذى مع علم نفسٍ جديدٍ للإنسان (وتحاور قواه المتكاملة، الأفقية، اللامنعزلة فيما بينها. . .)، ومع إعادة فهمٍ للسلطة والشورانية والألوهيةِ كما للمعرفة والأيسيات والفضيلة. إنّ أفهوماتِ الحريةِ والعِلمِ والخير، ومحبتّنا للألوهية، ومطالبتّنا بالحقوق الليبرالية (والاجتماعية الاقتصادية) للإنسان والنَّحنُ، والتوقّدَ بكرامة الإنسان واعتبارِه خليفة الله. . . ؛ هي كلّها أفهوماتٌ تحرّك أو تغذّي التربية، وبنيةَ الدين، وعلم الإيمان، وخطابَ الصحة النفسية الموجَّهَ إلى الجميع. . . لقد تغيّرت تصوّراتنا، داخل الإسلام وثقافات الأمم بعامة، عن الألوهية، والسياسة، والدين. ولقد حصلت التغيّرات من جرّاء التغيّر في الاقتصاد والمعرفة؛ وهي تغيّراتٌ جرت باتجاه الأفقي والديمقراطية والحرية، وامتصّت مبدأ احترام الكرامةِ والعقلِ والأمنِ الاقتصادي في كلّ إنسان وكلِّ حقل.

2 ـ الصحة النفسية للثقافة والإيمانِ والنَّحْنُ، استراتيجيا الفكر والتواصلية والتعمير:

ربما يكون من غير المتوقَّع أنْ نخلُص في نهاية التحليل لقطاع الأحلام، وضمنه الأساطير والأصاطير وما شابه من منتوجاتٍ فولكلوريةٍ أو تصورات شعبية (لوحة، تخيّلات عامة، وَشْم، أغنية، خرافة، رقصة. . .) ورموز، إلى لفظ أحكامٍ على المجتمع والسلطة والتربية بل والثقافة في قطاعٍ ما من قطاعاتها الإيمانية والإناسية. إذْ حيث أنّ منطلق هذا الكتاب هو تشخيص المرضي (والشواشي، واللانظام)، وحيث أنّ مقصودنا هو العلاج (إشفاء، وقاية، إطفاء، تعزيز) أوالصحة النفسية، فإنّ ضبط العوامل الاجتماعية الثقافية، الاقتصادية والسياسية، يؤثّر في العوامل الذاتية؛ ومن ثم تتوفّر إمكانيات تحقّقِ التكيّف النفسي الاجتماعي المنفتِح، والتعلّمِ التجاوزي والإسهامي، وإعادةِ المَعْنَية للإيمان والعِلم، للمخيال والحقيقة، للواقع والدين.

نجد في شروط الحقل معظم أسباب المخاوف من المرض والشيخوخة والفقر؛ وتُعزِّز الثقافةُ التقريعية الخوفَ من الله ومن الدين، والقلقَ أمام الأخرويات والتكاليف الشرعية؛ يؤثّر ذلك، مع هادماتٍ أخرى للصحة النفسية[1]، أي مع أسبابِ اجتماعية أخرى للخوف والقلق[2]، في تكوين العصاب ونقص التكيّف ومن ثمّ في تكوين الأحلام العصابية والكوابيس والخوف من الليل والمجهول أوْ المستقبل والمرَض. وهكذا يكون علاج العصاب علاجاً للخوف من الحلم المقلِق المرْعِب، ولخطر الوقوع في الجنوح والاعتداء على القيم؛ أي تغييراً في الحقل معاً وفي الثقافة. وهكذا، كي تتحقق الصحة النفسية لا بد من أن:

أ/ تكون التعديلات في الشروط الراهنة (الحقل) تعزيزاً لحقوق المواطن الديمقراطية، ومزيداً من التأمينات الاجتماعية (ضد الشيخوخة والمرض والبطالة. . .)، ومزيداً من الحوار ثم المشاركة في اتخاذ القرار داخل العائلة أو في المجتمع أو في السلطة والعلائقية والتعبّد (را: الانجراحات النفسية والتوترات التي يُحدِثها القمع السياسي، أو الظلم والإنقهار حيال اللقمة ومستويات العيش المتدنّية).

---

(1) عن عوامل القلق وأسباب الجنوح، را: الرفاعي، الصحة النفسية. . . (دمشق، 1986)، صص 197-218, 320-324, 347-372؛ ونجد عوامل إضحال الفرد في مجتمع «الأَتْمَتَة» والألكترونيات أو الحواسيب والصورة ومن ثم انجراحات الصحة النفسية، في: زيعوَر، المدخل. . . صص 105-118.

(2) يُميّز بين القلق والخوف: في الأول يكون العامل الذاتي أبْرَزْ؛ فالقلق عصابي، موضوعي، خُلُقي.

ب/ تكمن في الثقافة العربية قطاعاتٌ كثيفة، وكَهلانيةٌ إدمانيةٌ، تحتاج لمزيدٍ من إعادة الضبط والبَنْيَنَة؛ وللمزيد من الحذر في بثّها والتغذّي بها، وتربية الأطفال تبعاً لفضائها وطرائقها في جَمْعَنة الطفل ورَوْحنة وعيه وسلوكه أو أفكاره وعقله. هنا نحنُ نسير فعلاً ــ وإنْ بخطىً غيرَ حثيثة ـ على طريقٍ يُدعِّم التصوراتِ المعاصِرةَ عن السلطة، والألوهية، والعائلة والأخرويات. إنّ السُّلطة، على سبيل الشاهد، لا تعني اليوم أنّ الرئيس أبٌ أو سائس، وأنّ الشعب عائلة أو رعية أو سائمة يقودها الراعي إلى المجال الصالح، ويُبعِد عنها الفساد والفاسد. وليست الألوهية مخيفة أو انتقاميةً مهدِّدة متوعِّدة؛ فالله تعالى يُحِبّ البشر، ويتعاطف مع مأساة الإنسان؛ ونحن نُحِبّه، ونسعى بلا مَكْثٍ لتحيين الكمالات الإلٰهية والاقتراب الأكثر فالأكثر منها. هنا، وكيما نَحْذر من العصابي والمنجرح والمقلِق، قد يكون نافعاً تعميق تصوراتنا الغنائية الصوفية للحب بحيث لا ننسى أننا نحبّ الله والدينَ والطبيعة، كما الحياة والإنسان والقيم.

نقول الأمر عينه في شأن الإيمان؛ فهذا معناه اليوم أننا نؤمن بالعقل والقوانين، بالسببية والتقدم، بالعلم والحرية والتغيّر، بالإنسان ومسؤوليته ومستقبله وتكيفانيته، بإمكاناته على الإقتراب الأكثر فالأكثر من الرشدانية، والنضج النفسي الاجتماعي، والشعور بالانتماء إلى النَّحنُ الحاميةِ والمُحَيِّنةِ لحقوق المواطنِ والمجتمع. وبَعدُ أيضاً، إنّ الواجبات الدينية تحتمل الكثير من المدلولات التي تجعلها تطهيرية ومحبوبةً وغير قمعية، بنّاءةً للإنسان؛ وليست مرغِمةً أو قاتلة لحريته. هنا مجال خصب للفكر الديني التربوي كي يشدد أكثر فأكثر على الفيّاوي والمعنوي، النفساني والاعتباري، القناعة والمعاناة، النسبي والروحاني...؛ وعلى إقامة علائقيةٍ جديدةٍ مع العقل والذاكرة، الرمزي والتخيُّلي، الإيماني والنقلاني، الأخلاقي والجَمالي والقيمي، التراثي أو المعهود والمشروعِ الحضاري المستقبلاني.

3 ـ علوم أو ميادين معرفية، فرعيةٌ لكنْ نافعةٌ وسديدة وعملية:

قد يبقى ضرورياً، وشديد النفع، تكريسُ دراسةٍ ميدانية، ثم تجديدُها كلّ خمس سنوات، تنصَبّ على استقصاءٍ ميداني للتربيةِ الدينيةِ المتشدِّدة، ولا سيما من حيث الأخروياتُ والعلاقةُ مع الألوهية ثم مع عالَم ما بَعد الموت، داخل المدارس أو عند الطفل والمراهق.

ومن العلوم، أو المباحث العلمية، الأخرى نذكُر «عِلم الإدمان والتعاطي» الذي يتعقّب، في ذلك المجال، الحاجات والدوافع كما الإواليات والنتائج. وتقدِّم النفع لنا علوم أخرى؛ منها: عِلم المعتقدات الشعبية، فلسفة الدين، عِلم الأديان المقارِن، علم العقل أو فلسفته، علم الأحلام، عِلم المخيال، عِلم المَهْدِيّات، الدين والنفع العام والمصَالح... ومن اللابُدّيّ أن تكون عاداتنا في التفكير، وعلى غرار طرائق التحليل وأصول المحاكَمات والتقييمات، متأسِّسةً على الحرية والحِسّ العملي؛ ومتميِّزةً بالإنسانوي والشمولاني؛ ومتوقِّدةً بنُسغِ ثورات العلمِ والفلسفةِ وما بعد تلك الثورات.

مؤلَّفات

أ ـ المدرسة العربية في علم النفس والصحة النفسية:

1 ـ مذاهب علم النفس والفلسفات النفسانية، بيروت، مؤسَّسة عز الدين، 1993.

2 ـ حقول علم النفس (بالاشتراك مع م. سليم)، بيروت، دار الطليعة، 1986.

3 ـ مناهج علم النفس (مترجَم، بالاشتراك مع ع. مقلِّد)، بيروت، المنشورات العربية، طبعات عديدة غير منقَّحة.

4 ـ علم النفس في ميادينه وطرائقه، بيروت، مؤسَّسة عز الدين، 1993.

5 ـ مدخل إلى التحليل النفسي والصحة العقلية، بيروت، الدار العالمية، 1997.

ب ـ متفرّقات في الفكر العام والفلسفة:

1 ـ مقالات متفرّقة، ذكريات جامعية، ترجَمات قصيرة عن الفرنسية والانكليزية.

2 ـ التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق، بيروت، دار الأندلس، 1979.

3 ـ مُشَجَّر مدارس علم الكلام في الإسلام (بالاشتراك مع الأب الدكتور فريد جبر)، بيروت، دار المسيرة، 1980.

4 ـ صراع التيارات المتشددة وعمر فرّوخ، بيروت، دار الأندلس، 1985.

5 ـ تحقيق مخطوطات؛ منها: مخطوطات لابن سينا في النفس والتربية، الأخلاق وتفسير الأحلام، والآدابية والسياسة المنزلية.

6 ـ ذكريات الفكر الجامعي العربي ـ ذاكرة الأفكار المتصارعة داخل الجامعات العربية إبّان الـ 1950 ـ 2000، بيروت، المكتب العالمي، 2000.

ج ـ مُوسَّعة التحليل النفسي الإناسي الألسني للذات العربية، المدرسة العربية في التحليل النفسي:

1 ـ التحليل النفسي للذات العربية ـ أنماطها السلوكية والأسطورية، بيروت، دار الطليعة، ط 4، 1987.

2 ـ الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم ـ القطاع اللاواعي في الذات العربية، بيروت، دار الطليعة، ط 1، 1978؛ دار الأندلس، ط 2، 1983.

3 ـ الدراسة النفسية الاجتماعية بالعينة للذات العربية ـ من مونوغرافيا قرية إلى التنمية الوطنية، بيروت، دار الطليعة، ط 1، 1978؛ دار الأندلس، ط 2، 1983[1].

---

(1) لم يصدر الجزء الرابع؛ وهو بعنوان: الألوهية والإنسان في الذات العربية.

5 ـ العقلية الصوفية ونفسانية التصوف، نحو الاتزانية إزاء الباطنية والأوليائية في الذات العربية، بيروت، دار الطليعة، 1979.

6 ـ قطاع البطولة والنرجسية في الذات العربية ـ المستعلي والأكبري في التراث والتحليل النفسي، بيروت، دار الطليعة، 1982.

7 ـ صياغات شعبية حول المعرفة والخصوبة والقَدَر ـ المهاد الإناسي والتحتيات العلائقية في الذات العربية، بيروت، دار الأندلس، 1983.

8 ـ في التجربة الثالثة للذات العربية في الذمة العالمية للفلسفة ـ مباحث في الإنسان في المجتمع وأمام الله والقدر، بيروت، دار الأندلس، 1983.

9 ـ التربية وعلم نفس الولد في الذات العربية، بيروت، دار الأندلس، 1985.

10 ـ الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية في الذات العربية، بيروت، دار الطليعة، 1988.

11 ـ الخطاب التربوي والفلسفي عند محمد عبده ومدرسة الاجتهاد الحضاري، بيروت، دار الطليعة، 1988.

12 ـ اللاوعي الثقافي ولغة الجسد والتواصل غير اللفظي في الذات العربية، نحو إعادة التعضية للسيميائي واللامتمايز والظلّي في المجتمع والفكر، بيروت، دار الطليعة، 1991.

13 ـ انجراحات السلوك والفكر في الذات العربية، في الصحة العقلية والبحث عن التكيف الخلاق، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، 1992.

د ـ العقل العملي أو السياسة والأخلاق والتربويات في الفلسفة العربية الإسلامية، النصوص المجمَّعة والقراءة النقدية الاستيعابية للمذاهب

(أعادت إصدارَها مؤسَّسة عز الدين: 1993).

1 ـ الفلسفة العملية عند ابن خلدون وابن الأزرق في التيار الاجتماعي التاريخي. النَّص المؤسِّس: نصوصهما في التربية والنفسانيات، في الطرائقية وعلم الأخلاق.

2 ـ الدراسة بالعينة للعقل العملي في العصور العربية العثمانية. النَّص المؤسِّس: نصوص طاش كبري زاده في التربويات والأخلاق وعلم المقدمات.

3 ـ كتابا جعفر الصادق: حقائق التفسير القرآني ومصباح الشريعة ـ مع دراسة عن مذاهب التصوف في التربويات وأحوال النفس، في التأويلية والأخلاق والرمازة.

4 ـ التربية والآدابية والتواصل في قطاع أهل الحديث والفقه والعبارة. النّص المؤسّس: كتاب السمعاني، أدب الإملاء والاستملاء.

5 ـ .الأفغاني وعبده في إشكاليات التربية والقيم واللاوعي السياسي. النّص المؤسّس نصوصهما في التعليم وفلسفةِ التربية وتغييرِ العلوم والطرائق.

6 ـ علوم التربية والنفس والإفادة في تدبير المتعلّم وسياسة التعلّم. النّصّ المؤسّس: الغزّي والعلموي، كتاب المعيد في أدب المفيد والمستفيد.

7 ـ التربويات وعلم النفس التربوي والتواصلي في قطاع الفقهيات. النّص المؤسّس: ابن جماعة، تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم.

8 ـ ميادين العقل العملي في الفلسفة الإسلامية الموسّعة. النّص المؤسّس: النصوص الأجمعية من الكندي حتى الطوسي والدواني ثم الشيرازي (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2000).

9 ـ الروافد والمحفّزات اليونانية لقطاعات الفلسفة العملية في الإسلام. النّص المؤسّس: نصوص فيثاغوراس، أفلاطون، أرسطو، دامِسْطِيوس، بريسون، أحمد بن إبراهيم؛ مع 50 صفحة بالفرنسية (قيد الطبع، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر).

هـ ـ أبحاث بالفرنسية في القطاع النفسي الاجتماعي والسياسي داخل الفلسفة العربية الإسلامية الموسّعة:

1- La théorie pédagogique et la psychologie de 1, enfant chez Avicenne

صدر في: دراسات، كلية التربية، الجامعة اللبنانية، 9، 1981.

2- Faondements de la pensée socio - politique Arabo-Musulmane

صدر في: Mélanges، بيروت، الجامعة اليسوعية، 1984.

3- Formes de la pensée socio-politique Arabo-Musulmane

صدر في: دراسات، الجامعة اللبنانية، 1987.

4- Activités et oeuvres socio-politiques d'Avicenne

صدر في: تقديم «القانون في الطب»، لابن سينا، بيروت، مؤسسة عز الدين، 1987.

5- L'Economique dans la pensée philosophique Arabo-Musulmane

صدر في: Mélanges، الجامعة اللبنانية، 1989.

6- L'Ethique dans la philosophie Arabo-Musulmane de Kindî jusqu'au Dawânî

صدر في: «حوليات»، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الجامعة اليسوعية، 1995.

إن لم يكن هذا الكتاب ذا نظرية جديدة في الحلميات، فله نظرةٌ مستقلةٌ ليست توفيقية تكديسية، ولا هي متمسكة بقطار نظرية هذا أو ذاك من المشهورين.. وليس في العربية كتابٌ درس هذه الموضوعات بشكلٍ أشمل، أو أكثر تعقُّباً ومنطقية، وقد تغذّى العمل وطرائقه بنظرةٍ تاريخيةٍ وكليّةٍ، ونقديّةٍ استيعابية للحضارة العربية الإسلامية... فأين نحنُ اليوم من نظرية عربية في علم الأحلام؟ وماذا بقي من التحليل القديم للحلم؟ وما هي علاقة الحلميات العربية بالواقع الراهن لهذا العلم في العالم أو في الذمة البشرية للعلم؟

... هذا الكتاب، مساهمةٌ في تطوير النظر الراهن في الحلم والخيلة، والرمز، وفي النَّص والتأويل. وهو حلقة تربط التُّراثي بالراهن في دنيا الحلميّات: فالعطاء العربي الحلميّ ليس كما قد يهمل، بل هو تفكير نظامي في مشكلة الحلم من حيث هو شكل من أشكال الحياة النفسيّة والتخيليّة والوظائفية، وظاهرة بشرية، ولغة عالمية، وإدراك، ورواية، وتجربة، ونص، ورسالة...

دار المناهل